ALISTER E. MCGRATH
UVOD U KRŠĆANSKU TEOLOGIJU

..., 323
...pona, 325
...rth, 327
... Rahner, 329
...ert Jenson, 330
Macquarrie, 331
..., 333

11
NAUK O OSOBI ISUSA KRISTA, 337

ODNOS IZMEĐU KRISTOLOGIJE I SOTERIOLOGIJE, 337
Isus Krist je povijesna ishodišna točka kršćanstva, 339
Isus Krist objavljuje Boga, 340
Isus Krist je donositelj spasenja, 340
MJESTO ISUSA KRISTA U KRŠĆANSKOJ TEOLOGIJI, 339
Isus Krist kao model otkupljenog života, 341
KRISTOLOŠKE TVRDNJE U NOVOM ZAVJETU, 341
Mesija, 342
Sin Božji, 343
Sin Čovječji, 343
Gospodin, 344
Bog, 344
PATRISTIČKA RASPRAVA O KRISTOVOJ OSOBI, 346
Rani doprinosi: od Justina Mučenika do Origena, 346
Arijevska kontroverza, 347
Aleksandrijska škola, 350
Antiohijska škola, 351
'Komunikacija svojstava', 353
Adolf von Harnack o razvoju patrističke kristologije, 354
MODELI RAZUMIJEVANJA BOŽANSKE PRISUTNOSTI U KRISTU, 356
Primjer pobožnog života, 356
Simbolička prisutnost, 357
Krist kao posrednik, 358
Prisutnost Duha, 360
Objaviteljska prisutnost, 362
Supstancijalna prisutnost, 363
Kenotički pristupi kristologiji, 365

12
VJERA I POVIJEST: NOVI KRISTOLOŠKI PROGRAM, 369

PROSVJETITELJSTVO I KRISTOLOGIJA, 369
Kritika čudesa, 370
Razvoj doktrinarnog kriticizma, 370
PROBLEM ODNOSA IZMEĐU VJERE I POVIJESTI, 372
Kronološka poteškoća, 372
Metafizička poteškoća, 372
Egzistencijalna poteškoća, 374
U POTRAZI ZA POVIJESNIM ISUSOM, 374
Podrijetlo potrage za povijesnim Isusom, 375
U potrazi za Isusovom religioznom osobnošću, 376
Kritika potrage za povijesnim Isusom, 1890.–1910., 377
Povlačenje iz povijesti: Rudolf Bultmann, 380
U novoj potrazi za povijesnim Isusom, 381
Treća potraga za povijesnim Isu...
KRISTOVO USKRSNUĆE: DOGAĐAJ I ZNAČENJE, 384
Prosvjetiteljstvo: uskrsnuće kao ne-događaj, 385
David Friedrich ... uskrsnuće ...
R...
Uskrsnu...
Wolfhart Pannenb... događaj otvoren k...

13
NAUK O SPASENJU PO KRISTU, 393

KRŠĆANSKI PRISTUPI POJMU SPASENJA, 393
Spasenje je povezano s Isusom Kristom, 394
Isus Krist kao uzor spašene egzistencije, 395
Eshatološka dimenzija spasenja, 396
Temelji spasenja: Kristov križ, 396
Križ kao žrtva, 397
Križ kao pobjeda, 401
Križ i oproštenje, 405
Križ kao moralni primjer, 410
NARAV SPASENJA U KRISTU, 415
Neki Pavlovi slikoviti prikazi spasenja, 415
Deifikacija, 416
Pravednost u Božjim očima, 417
Autentična ljudska egzistencija, 418
Političko oslobođenje, 418
Duhovna sloboda, 419
DOSEG SPASENJA U KRISTU, 419
Univerzalizam: svi će biti spašeni, 420
Samo će vjernici biti spašeni, 420
Partikularno otkupljenje: samo će izabrani biti spašeni, 421

14
NAUCI O LJUDSKOJ NARAVI, GRIJEHU I MILOSTI, 425

MJESTO ČOVJEKA U STVARANJU, 425
PELAGIJAN... KONTROVE...
KONCEPCIJA ... I ZASLUGAM...
NAUK O OPRAVDANJU VJEROM, 437
Teološki proboj Martina Luthera, 438
Luther o vjeri koja opravdava, 439
Pojam forenzičkog opravdanja...
Calvin o opr...
Trident...
Nau... nov...
NAUK O PREDESTINACIJI, 448
Augustin iz Hipona, 448
Jean Calvin, 449
Reformirana ortodoksija, 450
Arminijanizam, 452
Karl Barth, 453
Predestinacija i ekonomija: Weberova teza, 454

...VI, 459
RANI RAZVOJ EKLEZIOLOGIJE, 459
DONATISTIČKA KONTROVERZA, 460
REFORMACIJSKE KONTROVERZE, 462
Martin Luther, 463
Jean Calvin, 464
Radikalna reformacija, 466
KRIST I CRKVA: NEKE TEME U DVADESETOM STOLJEĆU, 468
Krist je sakramentalno prisutan, 469
Krist je prisutan po Riječi, 470
Krist je prisutan po Duhu, 471
Crkva kao zajednica, 474
Crkva kao narod Božji, 474
Crkva kao karizmatska zajednica, 474
...NSKI

Alister E. McGrath, roden 1953. godine, profesor je povijesti teologije na oxfordskom Sveučilištu. Jedan je od najplodnijih teologa današnjice, a njegovo djelo *Christian Theology: An Introduction*, doživjelo je 2006. godine svoje četvrto izdanje. Najpoznatija su mu djela: *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (1986.); *Historical Theology: An Introduction* (1998.); *The Christian Theology Reader* (2001.); *A Scientific Theology*, 3 sv. (2003.), te *The Dawkins Delusion* (2007.)

15 NAUK O CR
OZNAKE CRKVE, 475
'Jedna', 475
'Sveta', 479
'Katolička', 480
'Apostolska', 483
DRUGI
KONCIL O CRKV

danju, 442
i koncil o opravdanju, 443
o opravdanju u suvremenoj
zavjetnoj znanosti, 446
MILOSTI
, 433
Milost, 434
Zasluge, 436
KA
ZA, 427
'Slobodna volja', 428
Narav grijeha, 429
Narav milosti, 430
Temelji spasenja, 432

16 NAUK O SAKRAMENTIMA, 487
RAZVOJ SAKRAMENTALNE TEOLOGIJE, 487
DEFINICIJA SAKRAMENTA, 489
DONATISTIČKA KONTROVERZA: UČINKOVITOST SAKRAMENATA, 492
DJELOVANJE SAKRAMENATA, 494
Sakramenti posreduju milost, 494
Sakramenti osnažuju vjeru, 495
Sakramenti osnažuju zajedništvo i predanje unutar Crkve, 496
Sakramenti ojačavaju naše povjerenje u Božja obećanja prema nama, 498
EUHARISTIJA: PROBLEM STVARNE PRISUTNOSTI, 499
Rasprave u devetom stoljeću oko stvarne prisutnosti, 500
Transsupstancijacija, 501
Transsignifikacija i transfinalizacija, 501
Konsupstancijacija, 503
Stvarna odsutnost: spomen, 503
RASPRAVA O KRŠTENJU DJECE, 504
Krštenje novorođenčadi je neopravdano, 506
Krštavanje novorođenčadi utemeljeno je savezom izmeđuBboga i Crkve, 506
Krštavanje novorođenčadi briše iskonski grijeh, 505

17 KRŠĆANSTVO I SVJETSKE RELIGIJE, 509
ZAPADNI PLURALIZAM I PITANJE DRUGIH RELIGIJA, 509
PRISTUPI RELIGIJI, 510
Prosvjetiteljstvo: religije kao iskvarenje iskonske naravne religije, 512
Ludwig Feuerbach: religija kao objektivizacija ljudskih osjećaja, 513
Karl Marx: religija kao proizvod društveno-ekonomskog otuđenja, 514
Sigmund Freud: religija kao ispunjenje želja, 515
Emile Durkheim: religija i ritual, 515
Karl Barth i Dietrich Bonhoeffer: religija kao ljudski domišljaj, 516
KRŠĆANSKI PRISTUPI DRUGIM RELIGIJAMA, 518
Partikularizam, 519
Inkluzivizam, 520
Pluralizam, 523

18 POSLJEDNJE STVARI: KRŠĆANSKA NADA, 527
TEOLOŠKI RAZVOJ U NAUKU O POSLJEDNJIM STVARIMA, 528
Novi Zavjet, 52
Augustin: dvije države
Srednji vijek: Joakim iz Fiore i Dante Alighieri, 530
Nada u suočenju sa smrću: Jeremy Taylor, 533
Prosvjetiteljstvo: eshatologija kao praznovjerje, 534
Ponovno otkriće eshatologije, 534
Demitologizacija: Rudolf Bultmann, 535
Teologija nade: Jürgen Moltmann, 537
Etika i eshatologija: Helmut Thielicke, 538
Dispenzacionalizam, 538
POSLJEDNJE STVARI, 539
Pakao, 539
Čistilište, 541
Nebo, 542

PRVI DIO
RAZDJELNICE:
RAZDOBLJA, TEME I KRŠĆANSKI TEOLOZI

Uvod, 35

1 PATRISTIČKO RAZDOBLJE OKO 100.–451. GODINE, 37
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 40
- PREGLED PATRISTIČKOG RAZDOBLJA, 40
- KLJUČNI TEOLOZI, 42
  - Justin Mučenik, 42
  - Irenej Lyonski, 43
  - Origen, 43
  - Tertulijan, 43
  - Atanazije, 43
  - Augustin iz Hipona, 43
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 45
  - Opseg novozavjetnog kanona, 45
  - Uloga predaje, 46
  - Odnos između kršćanske teologije i svjetovne ku
  - Ustano ekume simbo
  - Dvije naravi u Isusu Kristu, 52
  - Koncili, 53
  - Nauk o Trojedinome Bogu, 53
  - Nauk o Crkvi, 53
  - Nauk o milosti, 54

2 ONJI VIJEK I RENESANSA O 1050.–OKO 1500. GODINE, 59
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 62
  - Srednji vijek, 63
  - Renesansa, 64
  - Skolastika, 65
  - Realizam i nominalizam, 66
  - Moderni put, 67
  - Moderna augustinska škola, 67
  - Humanizam, 68
  - Sjevernoeuropski humanizam, 70
  - Švicarski humanizam, 70
  - Francuski humanizam, 71
  - Engleski humanizam, 72
- KLJUČNI TEOLOZI, 72
  - Anselmo Canterburyjski, 72
  - Toma Akvinski, 73
  - Duns Scotus, 74
  - Vilim Ockham, 75
  - Erazmo Roterdamski, 75
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 76
  - Učvršćenje patrističkoga naslijeđa, 77
  - Istraživanje uloge razuma u teologiji, 77
  - Razvoj teoloških sustava, 78
  - Razvoj sakramentalne teologije, 78
  - Razvoj teologije milosti, 78
  - Uloga Marije u s
  - Izravni povra kršćanske
  - Kritika Vu
- BIZANTSKA TEOLOGIJA, 81

3 RAZDOBLJE REFORMACIJE I POSTREFORMACIJSKO RAZDOBLJE OKO 1500. – OKO 1750. GODINE, 85
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 88
  - Luteranska re
  - Kalvinistička refor
  - Radikalna reformacija (anabaptizam), 91
  - Katolička reformacija, 92
- KLJUČNI TEOLOZI, 92
  - Martin Luther, 92
  - Jean Calvin, 93
  - Huldrych Zwingli, 94
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 95
  - Izvori teologije, 95
  - Nauk o milosti, 95
  - Nauk o sakramentima, 96
  - Nauk o Crkvi, 96
- RAZVOJ TEOLOŠKIH DJELA, 96
  - Katekizmi, 96
  - Vjeroispovijedanja, 98
  - Djela iz sustavne teologije, 99
- POKRETI NAKON REFORMACIJE, 101
  - Protestantska ortodoksija, 101
  - Rimokatoličanstvo, 104
  - Puritanizam, 106
  - Pijetizam, 106

4 MODERNO DOBA OKO 1750. DO DANAS, 111
- PROSVJETITELJSTVO, 112
  - Prosvjetiteljstvo i protestantizam, 113
  - Prosvjetiteljska kritika kršćanske teologije: opći pregled, 115
  - Prosvjetiteljska kritika kršćanske teologije: posebna pitanja, 116
    - Mogućnost čudesa, 116
    - Pojam objave, 117
    - Nauk o iskon
    - Problem zl
    - Položaj i u
    - Identitet i z
- TEOLOŠKI POKRETI NAKON PROSVJETITELJSTVA, 119
  - Romantizam, 119
  - Marksizam, 121
  - Liberalni protestantizam, 124
  - Modernizam, 127
  - Neorto
  - T
  - Crna
  - Postliberal
  - Evangelikalizam, 142
  - Pentekostalni i karizmatski pokreti, 143
  - Teologije u zemljama u razvoju, 144
    - Indija, 145
    - Afrika, 147

zija, 178
Novi Zavjet, 174

DRUGI DIO
IZVORI I METODE

5 UVODNE NAPOMENE, 155
- RADNA DEFINICIJA TEOLOGIJE, 155
- RAZVOJ TEOLOGIJE KAO AKADEMSKE DISCIPLINE, 156
- ARHITEKTURA TEOLOGIJE, 159
  - Biblijska istraživanja, 159
  - Sustavna teologija, 160
  - Povijest teologije, 161
  - Pastoralna teologija, 16
  - Filozofska teologija, 162
  - Duhovnost ili mistična teologija, 16
- PITANJE PROLEGOMENE, 164
- PREDANJE I NEUTRALNOST U TEOLOGIJI, 166
- PRAVOVJERJE I HEREZA, 168
  - Povijesni aspekti, 168
  - Teološki aspekti, 169

7 SPOZNAJA BOGA: NARAVNA I OBJAVLJENA, 209
- IDEJA OBJAVE, 209
- MODELI OBJAVE, 211
  - Objava kao nauk, 211
  - Objava kao prisutnost, 213
  - Objava kao isku
  - Objava
- NARAVNA TEOL DOSEG I OGRA
- PRIGOVORI TEOLOGIJI,

ISBN 978-953-6932-24-5
9 789536 932245

...om grijehu, 117
...17
...ačenje Pisma, 118
...čaj Isusa Krista, 118
...ja, 129
...okatoličanstvo, 130
...točno pravoslavlje, 131
Feminizam, 132
Postmodernizam, 134
...logija oslobodenja, 137
...a teologija, 138
...n, 140
Narativna teologija, ...
Riječ...
Stari...

6 IZVORI TEOLOGIJE, 173
PISMO, 173
Metode tumačenja Svetoga Pisma, 182
Teorije o inspiraciji Svetoga Pisma, 187
RAZUM, 188
Razum i objava: tri modela, 188
Deizam, 190
Prosvjetiteljski racionalizam, 191
Kritika prosvjetiteljskog racionalizma, 192
PREDAJA, 193
Teorija jednog izvora predaje, 196
Teorija dvostrukog izvora predaje, 196
Potpuno odbacivanje predaje, 197
Teologija i štovanje: važnost liturgijske tradicije, 198
RELIGIOZNO ISKUSTVO, 199
Egzistencijalizam: filozofija ljudskog iskustva, 199
Iskustvo i teologija: dva modela, 200
Iskustvo kao temeljno sredstvo kršćanske teologije, 201
Iskustvo kao nešto što treba biti protumačeno, 202
Feuerbachova kritika teologija zasnovanih na iskustvu, 204

..., 214
...o povijest, 215
...GIJA: NJEZIN ...IČENJA, 216
Toma Akvinski o naravnoj teologiji, 216
Calvin o naravnoj teologiji, 217
Reformirana tradicija o naravnoj teologiji, 219
Pristupi otkrivanju boga u prirodi, 220
...ARAVNOJ ...21
Teološki prigovor: Karl Barth, 221
Filozofski prigovor: Alvin Plantinga, 224

8 FILOZOFIJA I TEOLOGIJA: UVODENJE U DIJALOG, 229
NEKI FILOZOFSKI UTJECAJI, PROBLEMI I RASPRAVE, 229
Platonizam, 230
Aristotelizam, 231
Racionalizam i empirizam, 232
Realizam i idealizam, 235
Rogički pozitivizam: Bečki krug, 236
Zahtjev za falsifikacijom: Karl Popper, 240
NARAV VJERE, 243
Vjera i znanje, 243
Vjera i spasenje, 244
Usporedba Tome Akvinskoga i Luthera, 245
MOŽE LI SE BOŽJA EGZISTENCIJA DOKAZATI?, 246
Ontološki argument Anselma Canterburyjskog, 246
Pet putova Tome Akvinskoga, 249
Kozmološki argument, 251
Kalamski argument, 252
Teleološki argument: William Paley, 254
NARAV TEOLOŠKOG JEZIKA, 256
Analogija, 257
Metafora, 259
Akomodacija, 260
Analiza slučaja: kopernikanska rasprava, 261

TREĆI DIO KRŠĆANSKA TEOLOGIJA

9 NAUK O BOGU, 267
JE LI BOG MUŠKO?, 267
OSOBNI BOG, 269
Određenje 'osobe', 270
Dijaloški personalizam, 272
MOŽE LI BOG PATITI?, 274
Klasično gledište: nemogućnost Božje patnje, 275
Bog koji pati, 276
Božja smrt?, 279
BOŽJA SVEMOĆ, 281
Definiranje svemoći, 282
Dvije Božje moći, 283
Poimanje Božjeg samoograničenja, 284
BOŽJE DJELOVANJE U SVIJETU, 285
Deizam: Bog djeluje kroz prirodne zakone, 285
Tomizam: Bog djeluje putem drugotnih uzroka, 286
Procesna teologija: Bog d... putem uvjeravanja, 287
Pierre Teilhard de Chardin: Točka omega, 289
TEODICEJA: PROBLEM ZLA, 291
Irenej Lyonski, 2...
Augustin iz Hipo...
Karl Barth, 293
Suvremeni doprinosi, 29...
(epi...
BOG KAO STVORITELJ, 294
Razvoj nauka o stvaranju, 295
Implikacije nauka o stvaranju, 297
Modeli razumijevanja Boga kao stvoritelja, 298
Stvaranje i vrijeme, 300
Stvaranje i kršćanski pristupi ekologiji, 301
Stvaranje i odnos između teologije i prirodnih znanosti, 302
Kontinuitet između znanosti i teologije, 302
Razlika između teologije i znanosti, 303
Suprotnost između teologije i znanosti, 304
DUH SVETI, 305
Modeli poimanja Duha Svetoga, 305
Rasprava o božanstvu Duha Svetoga, 306
Augustin iz Hipona: Duh kao sveza ljubavi, 309
Djelovanja Duha, 310
Objava, 310
Spasenje, 311
Kršćanski život, 311

BIBLIJSKI TEMELJI NAUKA O TROJEDINOM BOGU, 315
POVIJESNI RAZVOJ ...
...ME
O
O

ALISTER E. McGRATH

UVOD U KRŠĆANSKU TEOLOGIJU

Preveo Zoran Grozdanov

EX LIBRIS

Nakladnici
Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik", Radićeva 34, Zagreb
Ex libris d.o.o., Riva 4, Rijeka

Naslov izvornika
Alister E. McGrath
Christian theology: An introduction, 3rd edition, 2003.
© Blackwell Publishing, UK

Za nakladnike
Dr. Lidija Matošević
Željko Međimorec

Prijevod Zoran Grozdanov
Teološka redakcija Lidija Matošević
Teološko-jezična lektura Ruben Knežević
Dizajn Damir Bralić
Tipografija Nikola Djurek (Amalia i Nota)
Oblikovanje karata Hrvoje Živčić
Tisak Grafomark d.o.o., Zagreb
Uvez Grafomark d.o.o., Zagreb

CIP Katalogizacija u publikaciji
SVEUČILIŠNA KNJIŽNICA RIJEKA
UDK 23(091)
MCGRATH, Alister E.
Uvod u kršćansku teologiju/Alister E.
McGrath; preveo Zoran Grozdanov. – Rijeka:
Ex libris; Zagreb: Teološki fakultet
'Matija Vlačić Ilirik', 2007.
Prijevod djela Christian theology: an
introduction. – Bibliografija. – Kazalo.
ISBN 978-953-6932-24-5
1. Kršćanska teologija – Povijest II.
Dogmatska teologija – Kršćanstvo
110903095

© Blackwell Publishing, UK
© za hrvatski prijevod Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik",
Radićeva 34, Zagreb / Ex libris d.o.o., Riva 4, Rijeka – 2006

Sva prava pridržana. Ni jedan dio ove knjige ne smije se bez odobrenja nakladnika reproducirati ili prenositi u bilo kojem obliku, ni na koji način, elektronički ili mehanički, uključujući fotokopiranje, snimanje ili pohranjivanje u bazu podataka.

KRATKI SADRŽAJ

Cilj knjige, 21
Predgovor, 23
Predgovor hrvatskom izdanju, 25
Za studente: Kako se koristiti ovim djelom, 27
Za nastavnike: Kako se koristiti ovom knjigom, 29
Zahvale, 31
Napomena autora, 32

PRVI DIO Razdjelnice: Razdoblja, teme i kršćanski teolozi

Uvod. 35
1 Patrističko razdoblje, oko 100. – 451. godine, 37
2 Srednji vijek i renesansa, oko 1050. – oko 1500. godine, 59
3 Razdoblje reformacije i postreformacijsko razdoblje, oko 1500. – oko 1750. godine, 85
4 Moderno doba, oko 1750. do danas, 111

DRUGI DIO Izvori i metode

5 Uvodne napomene, 155
6 Izvori teologije, 173
7 Spoznaja Boga: Naravna i objavljena, 209
8 Filozofija i teologija: Uvođenje u dijalog, 229

TREĆI DIO Kršćanska teologija

9 Nauk o Bogu, 267
10 Nauk o Trojedinome Bogu, 315
11 Nauk o osobi Isusa Krista, 337
12 Vjera i povijest: Novi kristološki program, 369
13 Nauk o spasenju u Kristu, 393
14 Nauci o ljudskoj naravi, grijehu i milosti, 425
15 Nauk o Crkvi, 459
16 Nauk o sakramentima, 487
17 Kršćanstvo i svjetske religije, 509
18 Posljednje stvari: Kršćanska nada, 527

Rječnik teoloških pojmova, 549
Kazalo imena, 561

SADRŽAJ

Cilj knjige, 21
Predgovor, 23
Predgovor hrvatskom izdanju, 25
Za studente, kako se koristiti ovim djelom, 27
Za nastavnike, kako se koristiti ovom knjigom, 29
Zahvale, 31
Napomena autora, 32

PRVI DIO

RAZDJELNICE: RAZDOBLJA, TEME I KRŠĆANSKI TEOLOZI

Uvod, 35

I

PATRISTIČKO RAZDOBLJE OKO 100.–451. GODINE, 37
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 40
- PREGLED PATRISTIČKOG RAZDOBLJA, 40
- KLJUČNI TEOLOZI, 42
  - Justin Mučenik, 42
  - Irenej Lyonski, 43
  - Origen, 43
  - Tertulijan, 43
  - Atanazije, 43
  - Augustin iz Hipona, 43
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 45
  - Opseg novozavjetnog kanona, 45
  - Uloga predaje, 46
  - Odnos između kršćanske teologije i svjetovne kulture, 47
  - Ustanovljenje ekumenskih simbola vjere, 50
    - *Apostolsko vjerovanje,* 51
    - *Nicejsko vjerovanje,* 51
  - Dvije naravi u Isusu Kristu, 52
    - *Škole,* 52
    - *Rasprave,* 52
    - *Koncili,* 53
  - Nauk o Trojedinome Bogu, 53
  - Nauk o Crkvi, 53
  - Nauk o milosti, 54

Ključna imena, riječi i izričaji
Pitanja uz 1. poglavlje
Dodatna literatura

2

SREDNJI VIJEK I RENESANSA OKO 1050.–OKO 1500. GODINE, 59
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 62
  - Srednji vijek, 63
  - Renesansa, 64
  - Skolastika, 65
    - *Realizam i nominalizam,* 66
    - *Moderni put,* 67
    - *Moderna augustinska škola,* 67
  - Humanizam, 68
    - *Sjevernoeuropski humanizam,* 70
    - *Švicarski humanizam,* 70
    - *Francuski humanizam,* 71
    - *Engleski humanizam,* 72
- KLJUČNI TEOLOZI, 72
  - Anselmo Canterburyjski, 72
  - Toma Akvinski, 73
  - Duns Scotus, 74
  - Vilim Ockham, 75
  - Erazmo Roterdamski, 75
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 76
  - Učvršćenje patrističkoga naslijeđa, 77
  - Istraživanje uloge razuma u teologiji, 77
  - Razvoj teoloških sustava, 78
  - Razvoj sakramentalne teologije, 78
  - Razvoj teologije milosti, 78
  - Uloga Marije u shemi spasenja, 79
  - Izravni povratak na izvore kršćanske teologije, 79
  - Kritika Vulgate, 80
- BIZANTSKA TEOLOGIJA, 81

Ključna imena, riječi i izričaji
Pitanja uz 2. poglavlje
Dodatna literatura

3

RAZDOBLJE REFORMACIJE I POSTREFORMACIJSKO RAZDOBLJE OKO 1500.– OKO 1750. GODINE, 85
- OBJAŠNJENJE POJMOVA, 88
  - Luteranska reformacija, 89
  - Kalvinistička reformacija, 90
  - Radikalna reformacija (anabaptizam), 91
  - Katolička reformacija, 92

- KLJUČNI TEOLOZI, 92
  - Martin Luther, 92
  - Jean Calvin, 93
  - Huldrych Zwingli, 94
- RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA, 95
  - Izvori teologije, 95
  - Nauk o milosti, 95
  - Nauk o sakramentima, 96
  - Nauk o Crkvi, 96
- RAZVOJ TEOLOŠKIH DJELA, 96
  - Katekizmi, 96
  - Vjeroispovijedanja, 98
  - Djela iz sustavne teologije, 99
- POKRETI NAKON REFORMACIJE, 101
  - Protestantska ortodoksija, 101
  - Rimokatoličanstvo, 104
  - Puritanizam, 106
  - Pijetizam, 106

Ključna imena, riječi i izričaji
Pitanja uz 3. poglavlje
Dodatna literatura

4

MODERNO DOBA OKO 1750. DO DANAS, 111

- PROSVJETITELJSTVO, 112
  - Prosvjetiteljstvo i protestantizam, 113
  - Prosvjetiteljska kritika kršćanske teologije: opći pregled, 115
  - Prosvjetiteljska kritika kršćanske teologije: posebna pitanja, 116
    - *Mogućnost čudesa,* 116
    - *Pojam objave,* 117
    - *Nauk o iskonskom grijehu,* 117
    - *Problem zla,* 117
    - *Položaj i tumačenje Pisma,* 118
    - *Identitet i značaj Isusa Krista,* 118
- TEOLOŠKI POKRETI NAKON PROSVJETITELJSTVA, 119
  - Romantizam, 119
  - Marksizam, 121
  - Liberalni protestantizam, 124
  - Modernizam, 127
  - Neoortodoksija, 129
  - Rimokatoličanstvo, 130
  - Istočno pravoslavlje, 131
  - Feminizam, 132
  - Postmodernizam, 134

    - Teologija oslobođenja, 137
    - Crnačka teologija, 138
    - Postliberalizam, 140
    - Evangelikalizam, 142
    - Pentekostalni i karizmatski pokreti, 143
    - Teologije u zemljama u razvoju, 144
        - *Indija*, 145
        - *Afrika*, 147
- Ključna imena, riječi i izričaji
- Pitanja uz 4. poglavlje
- Dodatna literatura

DRUGI DIO

IZVORI I METODE

5

- UVODNE NAPOMENE, 155
    - RADNA DEFINICIJA TEOLOGIJE, 155
    - RAZVOJ TEOLOGIJE KAO AKADEMSKE DISCIPLINE, 156
    - ARHITEKTURA TEOLOGIJE, 159
        - Biblijska istraživanja, 159
        - Sustavna teologija, 160
        - Povijest teologije, 161
        - Pastoralna teologija, 162
        - Filozofska teologija, 162
        - Duhovnost ili mistična teologija, 163
    - PITANJE PROLEGOMENE, 164
    - PREDANJE I NEUTRALNOST U TEOLOGIJI, 166
    - PRAVOVJERJE I HEREZA, 168
        - Povijesni aspekti, 168
        - Teološki aspekti, 169
- Pitanja uz 5. poglavlje
- Dodatna literatura

6

- IZVORI TEOLOGIJE, 173
    - PISMO, 173
        - Stari i Novi Zavjet, 174
        - Riječ Božja, 178

    Narativna teologija, 178
    Metode tumačenja Svetoga Pisma, 182
    Teorije o inspiraciji Svetoga Pisma, 187
  RAZUM, 188
    Razum i objava: tri modela, 188
    Deizam, 190
    Prosvjetiteljski racionalizam, 191
    Kritika prosvjetiteljskog racionalizma, 192
  PREDAJA, 193
    Teorija jednog izvora predaje, 196
    Teorija dvostrukog izvora predaje, 196
    Potpuno odbacivanje predaje, 197
    Teologija i štovanje: važnost liturgijske tradicije, 198
  RELIGIOZNO ISKUSTVO, 199
    Egzistencijalizam: filozofija ljudskog iskustva, 199
    Iskustvo i teologija: dva modela, 200
      Iskustvo kao temeljno sredstvo kršćanske teologije 201
      Iskustvo kao nešto što treba biti protumačeno, 202
    Feuerbachova kritika teologija zasnovanih na iskustvu, 204
Pitanja uz 6. poglavlje
Dodatna literatura

7

SPOZNAJA BOGA: NARAVNA I OBJAVLJENA, 209
  IDEJA OBJAVE, 209
  MODELI OBJAVE, 211
    Objava kao nauk, 211
    Objava kao prisutnost, 213
    Objava kao iskustvo, 214
    Objava kao povijest, 215
  NARAVNA TEOLOGIJA: NJEZIN DOSEG I OGRANIČENJA, 216
    Toma Akvinski o naravnoj teologiji, 216
    Calvin o naravnoj teologiji, 217
    Reformirana tradicija o naravnoj teologiji, 219
    Pristupi otkrivanju boga u prirodi, 220
  PRIGOVORI NARAVNOJ TEOLOGIJI, 221
    Teološki prigovor: Karl Barth, 221
    Filozofski prigovor: Alvin Plantinga, 224
Pitanja uz 7. poglavlje
Dodatna literatura

8

FILOZOFIJA I TEOLOGIJA: UVOĐENJE U DIJALOG, 229
- NEKI FILOZOFSKI UTJECAJI, PROBLEMI I RASPRAVE, 229
  - Platonizam, 230
  - Aristotelizam, 231
  - Racionalizam i empirizam, 232
  - Realizam i idealizam, 235
  - Rogički pozitivizam: Bečki krug, 236
  - Zahtjev za falsifikacijom: Karl Popper, 240
- NARAV VJERE, 243
  - Vjera i znanje, 243
  - Vjera i spasenje, 244
  - Usporedba Tome Akvinskoga i Luthera, 245
- MOŽE LI SE BOŽJA EGZISTENCIJA DOKAZATI?, 246
  - Ontološki argument Anselma Canterburyjskog, 246
  - Pet putova Tome Akvinskoga, 249
  - Kozmološki argument, 251
  - Kalamski argument, 252
  - Teleološki argument: William Paley, 254
- NARAV TEOLOŠKOG JEZIKA, 256
  - Analogija, 257
  - Metafora, 259
  - Akomodacija, 260
  - Analiza slučaja: kopernikanska rasprava, 261

Pitanja uz 8. poglavlje

Dodatna literatura

TREĆI DIO
KRŠĆANSKA TEOLOGIJA

9

NAUK O BOGU, 267
- JE LI BOG MUŠKO?, 267
- OSOBNI BOG, 269
  - Određenje ‘osobe’, 270
  - Dijaloški personalizam, 272
- MOŽE LI BOG PATITI?, 274
  - Klasično gledište: nemogućnost Božje patnje, 275
  - Bog koji pati, 276

Božja smrt?, 279
BOŽJA SVEMOĆ, 281
Definiranje svemoći, 282
Dvije Božje moći, 283
Poimanje Božjeg samoograničenja, 284
BOŽJE DJELOVANJE U SVIJETU, 285
Deizam: Bog djeluje kroz prirodne zakone, 285
Tomizam: Bog djeluje putem drugotnih uzroka, 286
Procesna teologija: Bog djeluje putem uvjeravanja, 287
Pierre Teilhard de Chardin: Točka omega, 289
TEODICEJA: PROBLEM ZLA, 291
Irenej Lyonski, 291
Augustin iz Hipona, 292
Karl Barth, 293
Suvremeni doprinosi, 293
BOG KAO STVORITELJ, 294
Razvoj nauka o stvaranju, 295
Implikacije nauka o stvaranju, 297
Modeli razumijevanja Boga kao stvoritelja, 298
Stvaranje i vrijeme, 300
Stvaranje i kršćanski pristupi ekologiji, 301
Stvaranje i odnos između teologije i prirodnih znanosti, 302
Kontinuitet između znanosti i teologije, 302
Razlika između teologije i znanosti, 303
Suprotnost između teologije i znanosti, 304
DUH SVETI, 305
Modeli poimanja Duha Svetoga, 305
Rasprava o božanstvu Duha Svetoga, 306
Augustin iz Hipona: Duh kao sveza ljubavi, 309
Djelovanja Duha, 310
Objava, 310
Spasenje, 311
Kršćanski život, 311
Pitanja uz 9. poglavlje
Dodatna literatura

IO

NAUK O TROJEDINOME BOGU, 315
BIBLIJSKI TEMELJI NAUKA O TROJEDINOME BOGU, 315
POVIJESNI RAZVOJ NAUKA O TROJEDINOME BOGU: TERMINI, 316
POVIJESNI RAZVOJ NAUKA O TROJEDINOME BOGU: IDEJE, 317
Perihoreza, 320
Aproprijacija, 320

DVIJE TRINITARNE HEREZE, 322
Modalizam, 322
Triteizam, 323
TROJEDINI BOG: ŠEST MODELA, 324
Kapadočani, 324
Augustin iz Hipona, 325
Karl Barth, 327
Karl Rahner, 329
Robert Jenson, 330
John Macquarrie, 331
FILIOQUE KONTROVERZA, 333
Pitanja uz 10. poglavlje
Dodatna literatura

11

NAUK O OSOBI ISUSA KRISTA, 337
ODNOS IZMEĐU KRISTOLOGIJE I SOTERIOLOGIJE, 337
MJESTO ISUSA KRISTA U KRŠĆANSKOJ TEOLOGIJI, 339
Isus Krist je povijesna ishodišna točka kršćanstva, 339
Isus Krist objavljuje Boga, 340
Isus Krist je donositelj spasenja, 340
Isus Krist kao model otkupljenog života, 341
KRISTOLOŠKE TVRDNJE U NOVOM ZAVJETU, 341
Mesija, 342
Sin Božji, 343
Sin Čovječji, 343
Gospodin, 344
Bog, 344
PATRISTIČKA RASPRAVA O KRISTOVOJ OSOBI, 346
Rani doprinosi: od Justina Mučenika do Origena, 346
Arijevska kontroverza, 347
Aleksandrijska škola, 350
Antiohijska škola, 351
'Komunikacija svojstava', 353
Adolf von Harnack o razvoju patrističke kristologije, 354
MODELI RAZUMIJEVANJA BOŽANSKE PRISUTNOSTI U KRISTU, 356
Primjer pobožnog života, 356
Simbolička prisutnost, 357
Krist kao posrednik, 358
Prisutnost Duha, 360
Objaviteljska prisutnost, 362
Supstancijalna prisutnost, 363

Kenotički pristupi kristologiji, 365
Pitanja uz 11. poglavlje
Dodatna literatura

12

VJERA I POVIJEST: NOVI KRISTOLOŠKI PROGRAM, 369

PROSVJETITELJSTVO I KRISTOLOGIJA, 369
    Kritika čudesa, 370
    Razvoj doktrinarnog kriticizma, 370
PROBLEM ODNOSA IZMEĐU VJERE I POVIJESTI, 372
    Kronološka poteškoća, 372
    Metafizička poteškoća, 372
    Egzistencijalna poteškoća, 374
U POTRAZI ZA POVIJESNIM ISUSOM, 374
    Podrijetlo potrage za povijesnim Isusom, 375
    U potrazi za Isusovom religioznom osobnošću, 376
    Kritika potrage za povijesnim Isusom, 1890.–1910., 377
    Povlačenje iz povijesti: Rudolf Bultmann, 380
    U novoj potrazi za povijesnim Isusom, 381
    Treća potraga za povijesnim Isusom, 383
KRISTOVO USKRSNUĆE: DOGAĐAJ I ZNAČENJE, 384
    Prosvjetiteljstvo: uskrsnuće kao ne-događaj, 385
    David Friedrich Strauss: uskrsnuće kao mit, 385
    Rudolf Bultmann: uskrsnuće kao događaj u iskustvu učenikâ, 387
    Karl Barth: uskrsnuće kao povijesni događaj onkraj kritičkog propitivanja, 387
    Wolfhart Pannenberg: uskrsnuće kao povijesni događaj otvoren kritičkom propitivanju, 388
    Uskrsnuće i kršćanska nada, 390
Pitanja uz 12. poglavlje
Dodatna literatura

13

NAUK O SPASENJU PO KRISTU, 393

KRŠĆANSKI PRISTUPI POJMU SPASENJA, 393
    Spasenje je povezano s Isusom Kristom, 394
    Isus Krist kao uzor spašene egzistencije, 395
    Eshatološka dimenzija spasenja, 396

Temelji spasenja: Kristov križ, 396
Križ kao žrtva, 397
Križ kao pobjeda, 401
Križ i oproštenje, 405
Križ kao moralni primjer, 410
NARAV SPASENJA U KRISTU, 415
Neki Pavlovi slikovni prikazi spasenja, 415
Deifikacija, 416
Pravednost u Božjim očima, 417
Autentična ljudska egzistencija, 418
Političko oslobođenje, 418
Duhovna sloboda, 419
DOSEG SPASENJA U KRISTU, 419
Univerzalizam: svi će biti spašeni, 420
Samo će vjernici biti spašeni, 420
Partikularno otkupljenje: samo će izabrani biti spašeni, 421
Pitanja uz 13. poglavlje
Dodatna literatura

14

NAUCI O LJUDSKOJ NARAVI, GRIJEHU I MILOSTI, 425
MJESTO ČOVJEKA U STVARANJU, 425
PELAGIJANSKA KONTROVERZA, 427
'Slobodna volja', 428
Narav grijeha, 429
Narav milosti, 430
Temelj spasenja, 432
KONCEPCIJA O MILOSTI I ZASLUGAMA, 433
Milost, 434
Zasluge, 436
NAUK O OPRAVDANJU VJEROM, 437
Teološki proboj Martina Luthera, 438
Luther o vjeri koja opravdava, 439
Pojam forenzičkog opravdanja, 440
Calvin o opravdanju, 442
Tridentski koncil o opravdanju, 443
Nauk o opravdanju u suvremenoj novozavjetnoj znanosti, 446
NAUK O PREDESTINACIJI, 448
Augustin iz Hipona, 448
Jean Calvin, 449
Reformirana ortodoksija, 450
Arminijanizam, 452
Karl Barth, 453

    Predestinacija i ekonomija: Weberova teza, 454
Pitanja uz 14. poglavlje
Dodatna literatura

15

NAUK O CRKVI, 459
  RANI RAZVOJ EKLEZIOLOGIJE, 459
  DONATISTIČKA KONTROVERZA, 460
  REFORMACIJSKE KONTROVERZE, 462
    Martin Luther, 463
    Jean Calvin, 464
    Radikalna reformacija, 466
  KRIST I CRKVA: NEKE TEME U DVADESETOM STOLJEĆU, 468
    Krist je sakramentalno prisutan, 469
    Krist je prisutan po Riječi, 470
    Krist je prisutan po Duhu, 471
  DRUGI VATIKANSKI KONCIL O CRKVI, 472
    Crkva kao zajednica, 474
    Crkva kao narod božji, 474
    Crkva kao karizmatska zajednica, 474
  OZNAKE CRKVE, 475
    'Jedna', 475
    'Sveta', 479
    'Katolička', 480
    'Apostolska', 483
Pitanja uz 15. poglavlje
Dodatna literatura

16

NAUK O SAKRAMENTIMA, 487
  RAZVOJ SAKRAMENTALNE TEOLOGIJE, 487
  DEFINICIJA SAKRAMENTA, 489
  DONATISTIČKA KONTROVERZA: UČINKOVITOST SAKRAMENATA, 492
  DJELOVANJE SAKRAMENATA, 494
    Sakramenti posreduju milost, 494
    Sakramenti osnažuju vjeru, 495
    Sakramenti osnažuju zajedništvo i predanje unutar Crkve, 496
    Sakramenti ojačavaju naše povjerenje u Božja obećanja prema nama, 498
  EUHARISTIJA: PROBLEM STVARNE PRISUTNOSTI, 499
    Rasprave u devetom stoljeću oko stvarne prisutnosti, 500

Transsupstancijacija, 501
Transsignifikacija i transfinalizacija, 501
Konsupstancijacija, 503
Stvarna odsutnost: spomen, 503
RASPRAVA O KRŠTENJU DJECE, 504
Krštavanje novorođenčadi briše iskonski grijeh, 505
Krštavanje novorođenčadi utemeljeno je savezom između Boga i Crkve, 506
Krštenje novorođenčadi je neopravdano, 506
Pitanja uz 16. poglavlje
Dodatna literatura

17

KRŠĆANSTVO I SVJETSKE RELIGIJE, 509
ZAPADNI PLURALIZAM I PITANJE DRUGIH RELIGIJA, 509
PRISTUPI RELIGIJI, 510
Prosvjetiteljstvo: religije kao iskvarenje iskonske naravne religije, 512
Ludwig Feuerbach: religija kao objektivizacija ljudskih osjećaja, 513
Karl Marx: religija kao proizvod društveno-ekonomskog otuđenja, 514
Sigmund Freud: religija kao ispunjenje želja, 515
Emile Durkheim: religija i ritual, 515
Karl Barth i Dietrich Bonhoeffer: religija kao ljudski domišljaj, 516
KRŠĆANSKI PRISTUPI DRUGIM RELIGIJAMA, 518
Partikularizam, 519
Inkluzivizam, 520
Pluralizam, 523
Pitanja uz 17. poglavlje
Dodatna literatura

18

POSLJEDNJE STVARI: KRŠĆANSKA NADA, 527
TEOLOŠKI RAZVOJ U NAUKU O POSLJEDNJIM STVARIMA, 528
Novi Zavjet, 528
Augustin: dvije države, 529
Srednji vijek: Joakim iz Fiore i Dante Alighieri, 530
Nada u suočenju sa smrću: Jeremy Taylor, 533
Prosvjetiteljstvo: eshatologija kao praznovjerje, 534
Ponovno otkriće eshatologije, 534
Demitologizacija: Rudolf Bultmann, 535

        Teologija nade: Jürgen Moltmann, 537
        Etika i eshatologija: Helmut Thielicke, 538
        Dispenzacionalizam, 538
    POSLJEDNJE STVARI, 539
        Pakao, 539
        Čistilište, 541
        Nebo, 542

Pitanja uz 18. poglavlje

Dodatna literatura

Rječnik teoloških pojmova, 549
Kazalo imena, 561

POPIS ILUSTRACIJA

1 Rimsko carstvo i Crkva u četvrtom stoljeću
2 Glavna teološka i crkvena središta u Zapadnoj Europi u srednjem vijeku
3 Središta teološkog i crkvenog djelovanja u vrijeme europske reformacije

CILJ KNJIGE

Cilj je ove knjige uvesti vas u osnove kršćanske teologije. Ona *pretpostavlja* da niste upoznati s tom temom, te vam *predstavlja* i *tumači* sljedeće aspekte kršćanske teologije:

— njezine vodeće ideje;
— kako su se te ideje razvijale i branile;
— njezin osnovni jezik, napose tehničke termine;
— ključne rasprave koje su utjecale na kršćansku misao u dvama tisućljećima;
— vodeće mislioce koji su tijekom stoljeća oblikovali kršćansku teologiju.

Nakon što proučite ovu knjigu, bit ćete u mogućnosti pristupiti sljedećim aktivnostima:

— čitati i razumjeti naprednija djela iz teologije, uključujući djela glavnih teologa i djela *o* glavnim teolozima ili područjima teologije;
— koristiti se sve većom količinom teološke građe na internetu* – koja je većinom navedena u poglavlju 'Teološki izvori na internetu' – i napose web stranicu posvećenu ovoj knjizi;
— osmisliti predavanja i razgovore o kršćanskoj teologiji;
— informirano doprinositi raspravama i razgovorima u crkvama, sveučilištima, fakultetima i školama;
— uvodno predstavljati, u crkvama i među studentskim slušateljstvom, brojne aspekte kršćanske misli na ispravan i pouzdan način

* Popis internetskih stranica nije naveden u ovom prijevodu, jer su iste bile aktualne u godini izdavanja engleskog izvornika. Nap. prev.

PREDGOVOR

Švicarski teolog Karl Barth nudi nam najbolji pogled na kršćansku teologiju. Ona je, kako on primjećuje, poput toskanskoga i umbrijskog pejzaža, kojemu se divimo zbog pogledâ koji oduzimaju dah. Čak se jasnom čini i najudaljenija perspektiva. Barth je samo jedan od teologa koji je naglasio veliku uzbudljivost koju proučavanje kršćanske teologije može donijeti. Ova je knjiga napisana iz uvjerenja da je teologija jedno od najuzbudljivijih područja koje se može proučavati. Ulaskom kršćanstva u novu fazu širenja, napose u zemlje pacifičkog kruga, proučavanje teologije i dalje će igrati ključnu ulogu u suvremenoj intelektualnoj kulturi. Ono također ima ključnu ulogu za svakog tko želi razumjeti središnje probleme europske reformacije, kao i mnoga druga razdoblja u ljudskoj povijesti.

Jedan suvremeni američki časopis nedavno je, međutim, napomenuo kako je 'većina klera, da ne spomenemo laike, odustala od čitanja teoloških tekstova'. Kao višegodišnji profesor na oxfordskome sveučilištu, predobro sam svjestan da je među sveučilišnim i fakultetskim studentima teologije rijedak ovaj osjećaj ushićenosti i oduševljenja. Oni su uglavnom zbunjeni i smeteni često zbunjujućim jezikom kršćanske teologije, očitom nejasnoćom većine suvremenih djela s toga područja te njihovom prividnom nevažnošću za praktične probleme kršćanskoga života i službe. Kao netko tko vjeruje da je kršćanska teologija među najzahvalnijim, najispunjujućim te najuzbudljivim područjima kojima se netko može baviti, često sam se pitao što učiniti u toj situaciji. Ova knjiga, koja izrasta iz dvaju desetljeća predavanja teologije na dodiplomskom studiju i seminarima oxfordskog sveučilišta, odgovor je na to pitanje.

Očita je potreba za uvodnim djelom kršćanske teologije. Iskustvo nam pokazuje da preveliki broj postojećih uvoda beznadno optimistički pretpostavlja predznanje svojih čitatelja. Ovo dijelom odražava glavne religijske promjene u zapadnoj kulturi. Mnogi studenti koji žele proučavati kršćansku teologiju nedavno su postali kršćani. Za razliku od svojih prethodnika iz prošlih generacija, posjeduju vrlo malo naslijeđenog razumijevanja kršćanstva, njegova tehničkog jezika ili misaone strukture. U sve ih se mora uvesti i sve im se mora objasniti. Stoga ovo djelo pretpostavlja da njegovi čitatelji ništa ne znaju o kršćanskoj teologiji. Sve je prikazano jasno i što je jednostavnije moguće.

Nekima će to značiti da ovome djelu manjka profinjenosti i originalnosti. Ove su kvalitete vrijedne u drugim kontekstima, no nisu prikladne knjizi ovoga tipa. Jednostavnost izraza i jasnoća predstavljanja jesu vrline koje se imalo na umu prigodom pisanja ove knjige. Premda originalnost ima svoje neupitne zasluge u mnogim drugim kontekstima, u knjizi ovoga tipa ona je moguća odgovornost. Originalnost uključuje novost i razvoj; prilikom pisanja ove knjige namjerno sam izbjegavao predstaviti vlastite ideje kao važne. Ukratko, obrazovni razlozi imali su prvenstvo pred svime drugim.

Ovakav pristup neizbježno znači da je rasprava o mnogim pitanjima kršćanske teologije – napose o pitanjima metode – donekle ograničena. Ukoliko bi moje napomene bile imalo korisne, trebalo bi napisati barem peterostruko obimnije djelo od ovoga kako bi se razradile slojevitosti mnogih započetih problema. No, ono o čemu se ovdje radi jest uvod, ocrt, kako bi čitatelji detaljnije razvili pitanja i kako bi barem malo razumjeli ono o čemu se ovdje piše. Moje iskustvo snažno sugerira da će studenti puno lakše shvatiti i znati cijeniti ključne teme, ukoliko se netko potrudi objasniti pozadinu rasprave, pitanja kojima se ona bavi i terminologiju koja se u njoj rabi. Pretpostavio sam da čitatelj ne zna ni jedan drugi jezik osim engleskoga, te sam objasnio i preveo svaku latinsku, grčku ili njemačku riječ ili izričaj koji se udomaćio u teološkome rječniku.

Ova knjiga nema namjeru nešto propisivati. Ne želi govoriti čitateljima što treba vjerovati, već im želi objasniti što se vjerovalo kako bi im pomogla zauzeti stav o tim pitanjima, prikazujući im dostupne mogućnosti i njihove povijesne izvore, osposobljujući ih tako za razumijevanje njihovih prednosti i slabosti.

Nema mjesta, nažalost, za raspravljanje o svakome teološkom razvojnom pravcu, o pokretu ili piscu kojeg bi netko želio uključiti u ovu knjigu. Manjak prostora uvijek me iznova prisiljavao ispustiti neke teme za koje čitatelj smatra da sam ih trebao uključiti, te ne obuhvatiti u potpunosti neka pitanja koja bih želio obuhvatiti. Mogu se samo ispričati zbog tih nedostataka kojih sam predobro svjestan. Izbor tema o kojima će se raspravljati – i način na koji će se o njima raspravljati – temelji se na mome neposrednom iskustvu predavanja i opreznih istraživanja mišljenja studenata u Velikoj Britaniji, Sjedinjenim Državama, Kanadi i Australiji, gdje sam želio otkriti što studenti misle da bi trebalo biti uključeno u ovaj svezak, kao i ono što drže teško razumljivim te je isto potrebito opširnijeg objašnjenja. Ovo istraživanje prošireno je poradi drugog izdanja kako bi uključilo i mnoge doprinose onih uključenih u predavanja iz sustavne teologije; gdje god je to bilo moguće, u ovome novom izdanju uzeti su u obzir njihovi prijedlozi za promjene i poboljšanja. Ovaj proces savjetovanja još uvijek se nastavlja za potrebe trećeg izdanja. U zahvalama su spomenuti oni koji su bili voljni pomoći na ovaj način.

Alister McGrath
Oxford

PREDGOVOR HRVATSKOM IZDANJU

Veliko mi je zadovoljstvo što sam u mogućnosti napisati predgovor hrvatskom izdanju ovog uvoda u kršćansku teologiju. Knjigu sam napisao imajući na umu potpune početnike u ovoj disciplini, te nastojeći dati vrlo jednostavan uvod u neke teme, raprave i osobe unutar kršćanske teologije. Napisao sam je također u uvjerenju da je kršćanska teologija uzbudljiv i važan predmet, te se nadam kako će i moji čitatelji biti potaknuti dijeliti sa mnom ovo gledište.

Brojni su razlozi zbog čega treba detaljnije promišljati o kršćanskoj vjeri. Mnogi kršćani smatraju kako ih teološko promišljanje osobno obogaćuje, te time više cijene svoju vjeru.Veliki teolog, Augustin iz Hipona, često je pisao o izvornome intelektualnom oduševljenju koje prati hrvanje s Bogom. Govorio je o '*erosu* uma' – o osjećaju čežnje za većim razumijevanjem Božje naravi i putova – te o preobražujućem utjecaju koji bi ta čežnja mogla imati na ljudske živote.

Drugi kršćanski pisci naglašavali su praktičnu važnost teologije, napominjući koliko je ona bitna za crkvenu službu. Mnogi tvrde kako su propovijedanje, duhovnost i pastoralna skrb u konačnici utemeljeni u teologiji. Ova zadaća 'promišljanja o Bogu' događa se na mnogim razinama – u crkvenim vjeronaučnim grupama, u proučavanju Biblije, pri propovijedanju te na fakultetima.

Ovaj kratki, osnovni uvod u kršćansku teologiju, posebno je namijenjen onima koji teologiji prilaze po prvi puta, te pomalo strahuju od teološkog studija. Ova vas knjiga želi uvesti u neke osnovne teme, probleme i osobe unutar kršćanske teologije, te povećati vaš apetit kako biste bili potaknuti željeli saznati još i više. Nadam se da će se ova knjiga pokazati korisnom svima u Hrvatskoj, te u Bosni i Hercegovini, koji žele više naučiti o ovim osnovnim kršćanskim idejama, kao i o njihovu razvoju unutar duge tradicije crkvenoga teološkog promišljanja.

Alister McGrath
Oxford University
Ožujak 2006.

ZA STUDENTE
KAKO SE KORISTITI OVIM DJELOM

Kršćanska teologija jedno je od najprivlačnijih područja koje je moguće studirati. Ova knjiga želi to istraživanje učiniti što je moguće zahvalnijim i jednostavnijim. Napisana je uz pretpostavku da nemate nikakvih saznanja o kršćanskoj teologiji. Naravno, što više prethodno znate, lakše ćete je čitati. Kada dovršite s čitanjem, znat ćete dovoljno kako biste mogli slijediti najstručnije teološke rasprave i argumente, te imati koristi od specijalističkih predavanja i narednih čitanja.

Zbog svoje opsežnosti ona sadrži obimno gradivo – vjerojatno više no što je sadržano u mnogim uvodima ovakve vrste. Ne treba vas plašiti obimnost gradiva ove knjige; ne trebate njime u potpunosti ovladati. Naglasak je na najboljem načinu organiziranja gradiva. Ukoliko se shvati struktura djela – što je dosta jednostavno – učinkovitije će se njime koristiti i studenti i nastavnici. Knjiga je podijeljena u tri glavna dijela. Prvi dio, nazvan 'razdjelnice', bavi se povijesnim razvojem kršćanske teologije. Četiri poglavlja pružaju informacije iz povijesti koje uvode u ključne pojmove i ideje, od kojih se neke više neće objašnjavati. Ovaj svezak djeluje po načelu 'davanja prvog objašnjenja'. Kako bi potpuno razumjeli ključne teološke probleme ove knjige morate ponešto znati o njihovoj povijesnoj pozadini.

Također trebate nešto znati o raspravama, izvorima i metodama kršćanske teologije – ukratko: odakle kršćanska teologija crpe svoje ideje. Drugi dio knjige uvodi vas u te probleme i osposobljava za suočavanje s gradivom koje je obuhvaćeno u trećemu dijelu knjige, a koji se bavi glavnim doktrinarnim problemima kršćanske teologije. Ovo je gradivo tematski organizirano te ne biste trebali imati poteškoća u ovladavanju njime i njegovu prilagođavanju svojim potrebama. Ukoliko imate poteškoća, služite se kazalom.

Nije, međutim, potrebno čitati svako poglavlje ove knjige, niti se zahtijeva da poglavlja čitate redom. Svako se poglavlje može smatrati manje ili više samodostatnom jedinicom. Knjiga sadrži unakrsne reference pomoću kojih ćete moći pratiti srodne teme što se pojavljuju u dijelovima svakog poglavlja. Još jednom, ne smijete dopustiti da vas omete opsežnost knjige; ona je *opsežna* jer je *sveobuhvatna* i omogućuje vam pristup svim potrebnim informacijama. Cilj joj je biti takvim referentnim priručnikom u kojemu se sve može naći na jednome mjestu, neovisno o uvidima u druge priručnike; knjigom dakle koja će obuhvatiti sve gradivo koje trebate usvojiti.

Ukoliko se knjigom koristite kako biste se poučili u teologiji, dobro je čitati poglavlja redom kako su napisana. Koristite li se pak knjigom zajedno s predavanjima, lako možete odlučiti koji se dijelovi knjige podudaraju s gradivom kojim se koristi vaš nastavnik. U slučaju nedoumice zatražite uputu.

Susretnete li se s nerazumljivim terminima, imate dva izbora. Najprije, pogledajte rječnik na kraju djela koji vam daje kratku definiciju termina i upućuje vas na raspravu o tome gradivu u tekstu. Drugo, pogledajte kazalo koje će vam dati opširniju analizu ključnih rasprava u svesku.

Za izvore svih važnijih navoda u djelu dane su potpune upute. Poglavlje 'Izvori navoda' omogućit će vam da pronađete navod i opširno ga istražite u njegovu izvornome kontekstu. Puni izvatci mnogih navedenih tekstova nalaze se u paralelno izdanom priručniku, naslovljenom *The Christian Theology Reader*. Prikladne unakrsne reference omogućit će čitatelju dalje razvijati probleme ako to želi.

Konačno, budite uvjereni da je sve u ovoj knjizi – uključujući i njezin sadržaj i raspored gradiva – bilo najprije provjereno među studentskim auditorijem i čitateljima u Australiji, Kanadi, Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama. Knjiga je, koliko je moguće, prilagođena korisniku. No, i autor i nakladnik pozdravljaju prijedloge studenata i nastavnika k daljnjem poboljšanju ove knjige. Takvi su prijedlozi bili od znatne koristi u pripremi ovoga trećeg izdanja, te očekujemo i prijedloge za četvrto i daljnja izdanja.

ZA NASTAVNIKE
KAKO SE KORISTITI OVOM KNJIGOM

Kršćanska teologija jest predmet koji bi studente trebao oduševljavati. U praksi, i studentu i nastavniku učenje toga predmeta pričinjava teškoće i često ih deprimira. Student je obeshrabren količinom gradiva kojime treba ovladati prije no što 'zagrize prave zalogaje', kako mi je jednom rekao neki oxfordski student. Nastavnicima je predmet težak iz dvaju razloga. Prvo, oni žele prikazati i raspraviti zahtjevnije ideje, ali se susreću s tim da ih studenti zbog manjka predznanja nisu u mogućnosti razumjeti i vrjednovati. Drugo, shvaćaju da zbog manjka vremena ne mogu studentima predočiti obimniji sadržaj osnovnog teološkog nazivlja i potrebnog znanja.

Ova se knjiga želi baviti objema poteškoćama i osloboditi nastavnike od često zamarajućeg i omraženog posla predavanja uvoda u teologiju. Ona će vašim studentima omogućiti usvajanje velikog broja informacija u malo vremena. Možda će vam pomoći savjet koji sam dao studentima kako biste stekli predodžbu o uporabi ove knjige. Međutim, iz vaše nastavničke perspektive treba reći sljedeće.

1. Sadržaji ove knjige mogu se usvojiti bez vašeg zalaganja. Svako objašnjenje u ovoj knjizi bilo je ispitano i dograđivano na iskustvima studenata u učionicama u Australiji, Kanadi, Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama – sve dok studenti nisu izvijestili o razumijevanju iznesenih problema bez potrebe za daljnjim vodstvom. Naprimjer, znamo da u Velikoj Britaniji čak i učenici sa šesnaest godina smatraju ovu knjigu smislenom i zanimljivom. Trebali biste potaknuti studente da pročitaju ovu knjigu za stjecanje predznanja prije vaših predavanja tako da biste se u svojim predavanjima mogli baviti složenijim i zanimljivijim temama. Ovaj težak posao upravo je za vas učinjen kako biste vi mogli ugodno predavati.
2. Ovo je djelo teološki neutralno; ne zagovara niti jedan denominacijski pravac. Opisuje kritike koje dolaze od strane određenih teoloških stajališta, ali ne kritizira ta stajališta. Ne govori svojim čitateljima što misliti već im želi reći što je bilo naučavano. Zbog toga što je knjiga nepristrana i uravnotežena, omogućuje vam kao nastavniku izgraditi vlastiti pristup ili razumijevanje predmeta. Knjiga će stoga pomoći vašim studentima da *razumiju* Bartha (ili Tomu Akvinskoga, Augustina ili Luthera) ali ne zahtijeva od njih da se *slože* s Barthom (ili s Tomom Akvinskim, Augustinom ili Lutherom). Kao nastavnika, ova vas knjiga postavlja u poziciju suočavanja s klasičnim izvorima kršćanske predaje, uz pretpostavku da vaši studenti, čitanjem ove knjige, steknu dobro razumijevanje temeljnih problema.
3. Možda biste željeli primiti k znanju da prva četiri poglavlja ove knjige nude pregled povijesti teologije: sljedeća četiri poglavlja nude pregled aspekata filozofske teologije i pitanja teološke metode; a preostalih deset poglavlja bave se vodećim temama sustavne teologije. Knjiga nastoji obuhvatiti pravedan i reprezentativan izbor doprinosa kršćanskih teologa tijekom dvije tisuće godina.

4 Primijetit ćete da knjiga sadrži brojne navode iz izvornih teoloških djela. Oni su moj slobodan izbor. Važno je naviknuti studente čitati teologe, a ne samo čitati što je o njima napisano. Knjiga ohrabruje studente za suočavanje s izvornim tekstovima i pritom im nudi pomoć. Smatrate li korisnim, možda ćete razmisliti o uporabi dodatnog sveska, naslovljenog *The Christian Theology Reader,* koji pripada ovome djelu, a doživio je drugo izdanje. Ova knjiga omogućava susret s izvorima, pružajući pritom mnogo više pomoći no što je to uobičajeno.

5 Ukoliko predajete sustavnu teologiju, tada osobito preporučam da zahtijevate od studenata čitanje prvih *šest* poglavlja prije no što predavanja počnu. To će im dati predznanje koje će im trebati za razumijevanje vaših predavanja. Na kraju svakog od tih poglavlja pronaći ćete pitanja koja će vam pomoći u prosudbi jesu li studenti razumjeli ono što su pročitali – ili, jesu li uistinu to uopće pročitali!

6 Budući da je ovo djelo uvodno, ponegdje su neki problemi spomenuti i objašnjeni više puta. Ovo je moj slobodan izbor koji počiva na iskustvu da neki čitatelji preskoče poglavlja kako bi došli do onih problema koja smatraju važnijima i tako izostave dio važnog gradiva. Ova će knjiga biti najkorisnija čita li je se po redu; ona, međutim, dopušta i druge pristupe.

Ova je građa dostupna na *www.blackwellpublishing.com/mcgrath*, prosinac, 2006. Nap. prev.

7 Dodatnu predavačku građu za ovaj svezak može se naći na internetu. Web stranica posvećena ovom djelu uključuje potpunu bibliografiju za svako poglavlje i nudi vezu s teološkim izvorima dostupnim na internetu. Oni će se redovito obnavljati. Da dodamo, ova je stranica napravljena kako bi uključila sažetke predavanja, test pitanja i odgovore. Molim vas da posjetite tu stranicu i pogledate nudi li se nešto što bi vam moglo biti od pomoći.

8 Autor i nakladnik obvezali su se uznastojati da ovo djelo bude od što veće pomoći i koristi, te pozdravljaju komentare ili prijedloge za njegovo poboljšanje. Bit ćemo vam osobito zahvalni ukoliko nam ukažete na neki pristup pojedinome aspektu kršćanske teologije koji vam pomaže u predavaonici.

ZAHVALE

Treće izdanje ove knjige priređeno je na temelju opsežnog iskustva stečenog u predavaonicama pri uporabi prvog izdanja objavljenog 1993., kao i drugog izdanja iz 1997. Obje ove verzije testirane su u predavaonicama u Australiji, Kanadi, Novom Zelandu, Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama. Autor i nakladnik napose su zahvalni studentima sveučilišta Drew, McGill, Oxford, Teološkog fakulteta u Princetonu, Regent College (Vancouver), Ridley College (Melbourne), Wheaton Chollege (Illinois) i Wycliffe Hall (Oxford) za dragocjene komentare i prijedloge. Također zahvaljujemo na korisnim savjetima prevoditeljima drugog izdanja na kineski, nizozemski, finski, njemački, talijanski i ruski, a o važnim prijedlozima glede jasnoće i uređivanja teksta.

Autor i nakladnik također žele zahvaliti sljedećim osobama zbog neprocjenjive pomoći u obradi djela za ovo novo izdanje, poimence su to; profesor David Cherney (Azusa Pacific University), dr. Cheryl Clemons (Brescia University, Owensboro), profesor David Eaton (Bartlesville Wesleyan College), dr. James Francis (Univeristy of Sunderland), dr. Scott Hahn (University of Steubenville), dr. Tom Halstead (The Master's College, Santa Clarita), dr. Myron J. Houghton (Faith Baptist Theological Seminary), profesor Mark Johnson (Marquette University), dr. Neil N. Jones (Stillman College), dr. John C. Klaasen (Calvary Theological Seminary), prof. Kathryn A. Kleinhans (Wartburg College, Waverly, Iowa), prof. Glenn Kreider (Dallas Theological Seminary), dr. Phil Long (Grace Bible College), prof. Gerald McCulloch (Loyola University, Chicago), dr. Clive Marsh (College of Ripon and York), dr. Timothy Maschke (Concordia University, Wisconsin), prof. Paul K. Moser (Loyola University, Chicago), dr. Christopher Partridge (University College, Chester), prof. dr. Albert Raffelt (Freiburg im Breisgau), dr. Harvey Solganik (Missouri Baptist College), dr. Robert Song (Durham University), dr. Ian Tutton (University of Cardiff), dr. Robert Wall (Seattle Pacific University), dr. Edward Wierenga (University of Rochester), prof. George Wiley (Baker University), dr. Susan Wood (College of St Benedict and St John's University, Missouri).

Autor i nakladnik obvezali su se upotpunjavati ovu knjigu kako u bibliografskom tako i u sadržajnom smislu. Pozdravljamo prijedloge poboljšanja za četvrto izdanje kojeg očekujemo oko 2010. godine.

NAPOMENA AUTORA

Budući da svi nastavnici/studenti neće čitati gradivo redom kojim je napisano, tekst često ponavlja važne izvore i objašnjenja. Time se studentu omogućuje da unutar pojedinog poglavlja dobije dovoljno predznanja za shvaćanje noseće teme poglavlja, bez potrebe za uvidom u druga poglavlja kako bi tu temu razumio.

PRVI DIO

RAZDJELNICE: RAZDOBLJA, TEME I KRŠĆANSKI TEOLOZI

1 Patrističko razdoblje, oko 100.–451. godine
2 Srednji vijek i renesansa, oko 1050. – oko 1500. godine
3 Razdoblje reformacije i postreformacijsko razdoblje, oko 1500. – oko 1750. godine
4 Moderno doba, oko 1750. do danas

UVOD

Svatko tko promišlja velika pitanja kršćanske teologije ubrzo otkrije da je mnogo njih već ranije bilo postavljeno. Naprosto je nemoguće baviti se teologijom kao da se njome nitko prije nije bavio. Uvijek postoji trenutak gledanja preko tuđeg ramena za promotriti kako se stvarima bavilo u prošlosti te koji su odgovori bili tada davani. Dio pojma 'tradicije' jest volja za ozbiljnim uzimanjem teološkog naslijeđa prošlosti. Karl Barth zaoštreno izražava ovu ideju dok napominje neprekidnu važnost velikih teoloških genija prošlosti u suvremenim teološkim raspravama:

> Mi ne možemo biti u Crkvi bez jednako toliko odgovornosti za teologiju prošlosti koliko je imamo za suvremenu teologiju. Augustin, Toma Akvinski, Luther, Schleiermacher i svi ostali nisu mrtvi, već živi. Oni još uvijek govore i zahtijevaju slušanje kao živi glasovi, jer zasigurno znamo da oni i mi zajedno pripadamo Crkvi.

Stoga je važno da čitatelj bude upoznat s prošlošću kršćanstva, a koja daje snažne upute za suvremenu raspravu.

Dio I ovoga djela pruža pregled razvoja kršćanske teologije, određuje ključna razdoblja, teme i osobnosti koje su oblikovale ovaj evolutivni proces. Posebna će se pozornost pridati razdoblju od renesanse do danas, jer je ono imalo najveći utjecaj na zapadnu teologiju. No, uvažavanje barem nekih razvojnih aspekata teologije tijekom patrističkoga i srednjovjekovnog razdoblja jest bitna pozadinska građa za informirano proučavanje suvremene teologije. Stoga je cilj ovog djela istražiti neke od najvažnijih razvojnih aspekata povezanih s tim razdobljima, uključujući sljedeće:

— geografski smještaj središtâ kršćanske teologije;
— teološke probleme o kojima se raspravljalo;
— teološke škole;
— vodeće teologe tog razdoblja i njihove posebne interese.

U ovome kratkom istraživanju razvoja kršćanske teologije razmatrana su sljedeća formativna razdoblja:

— patrističko razdoblje, oko 100. – 451. (1. poglavlje)
— srednji vijek i renesansa, oko 1050. – oko 1500. (2. poglavlje)
— razdoblje reformacije i postreformacijsko razdoblje, oko 1500. – oko 1750. (3. poglavlje)
— moderno doba, oko 1750 do danas (4. poglavlje)

Postat će nam jasno da je teško povući čvrstu liniju između ovih razdoblja; naprimjer, sporna su pitanja odnosa srednjega vijeka, renesanse i reformacije. Dok neki stručnjaci vide posljednja dva kao nastavak prvoga, drugi ih vide kao samostalne pokrete. Čitatelj bi trebao imati na umu da su sve povijesne razdiobe podložne određenom stupnju proizvoljnosti.

PATRISTIČKO RAZDOBLJE

OKO 100.–451. GODINE

I

Kršćanstvo ima svoje podrijetlo u Palestini – konkretnije, u području Judeje, a posebno u gradu Jeruzalemu. Ono je sebe razumjelo nastavkom židovstva i na početku se proširilo područjima s kojima je židovstvo bilo tradicionalno povezano, napose s Palestinom. Međutim, ubrzo se proširilo u susjedna područja, dijelom trudom ranokršćanskih misionara kao što je bio Pavao iz Tarza. Do kraja prvoga stoljeća kršćanstvo se učvrstilo u cijelome istočnosredozemnom svijetu i čak je bilo veoma prisutno u gradu Rimu, glavnom gradu Rimskog Carstva. Budući da je crkva u Rimu postala vrlo snažna, nastale su napetosti između kršćanskog vodstva u Rimu i onoga u Konstantinopolu, što je nagovijestilo kasniji raskol između Zapadne i Istočne crkve čija su središta bila u tim središtima moći.

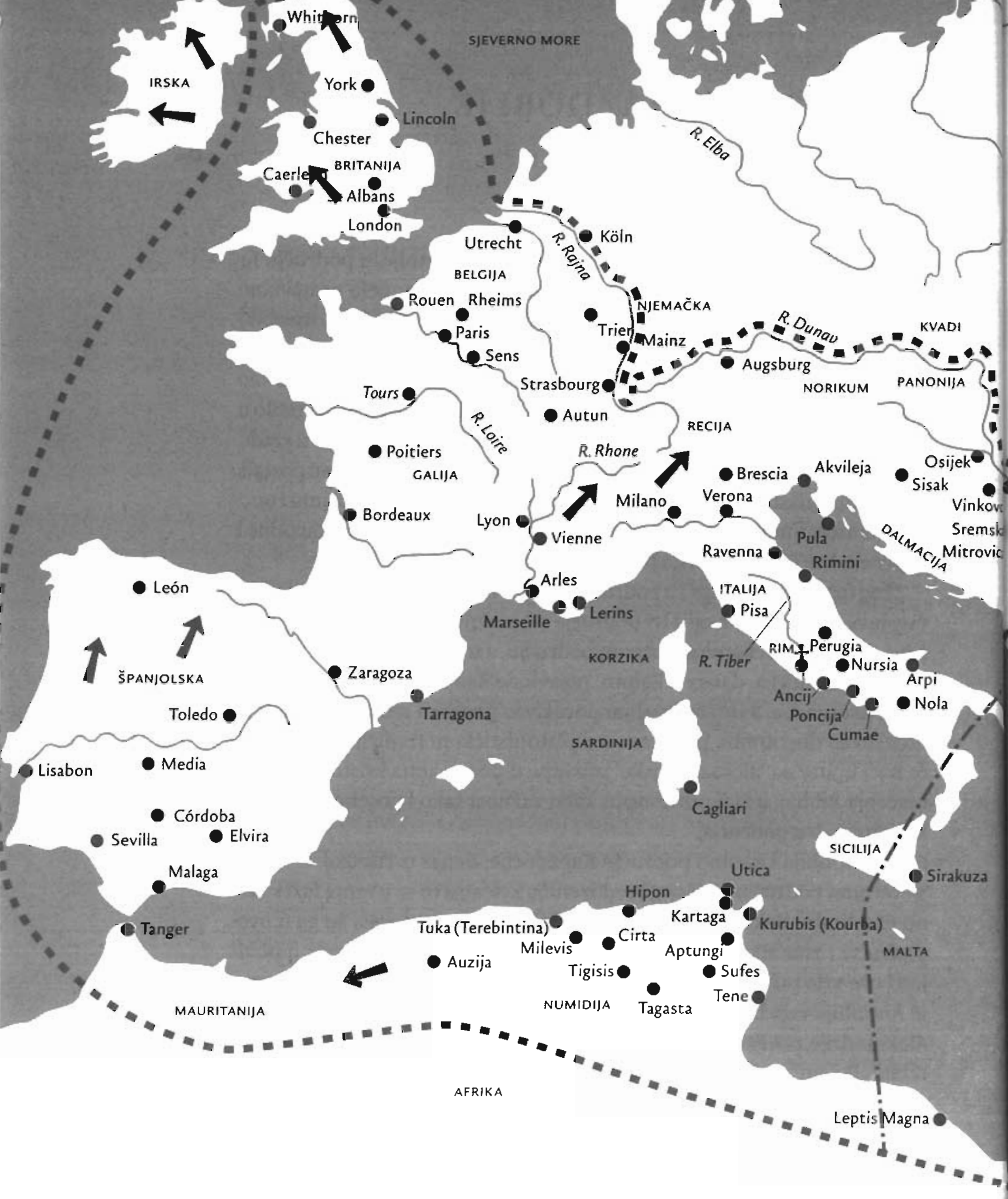
Zbog tog širenja mnoga su područja postala važnim središtima teoloških rasprava. Mogu se izdvojiti tri područja od iznimnog značaja, od kojih su prva dva bila u grčkome govornom području, a treće u latinskom.

1 Grad Aleksandrija, danas u Egiptu, pojavio se kao središte kršćanske teološke naobrazbe. S tim se gradom povezivao poseban teološki stil koji je odražavao dugotrajnu povezanost s platonističkom tradicijom. Student će naći upute na 'aleksandrijske' pristupe u područjima kristologije i tumačenja Biblije, a koji odražavaju kako važnost tako i posebnost oblika kršćanstva tog područja.

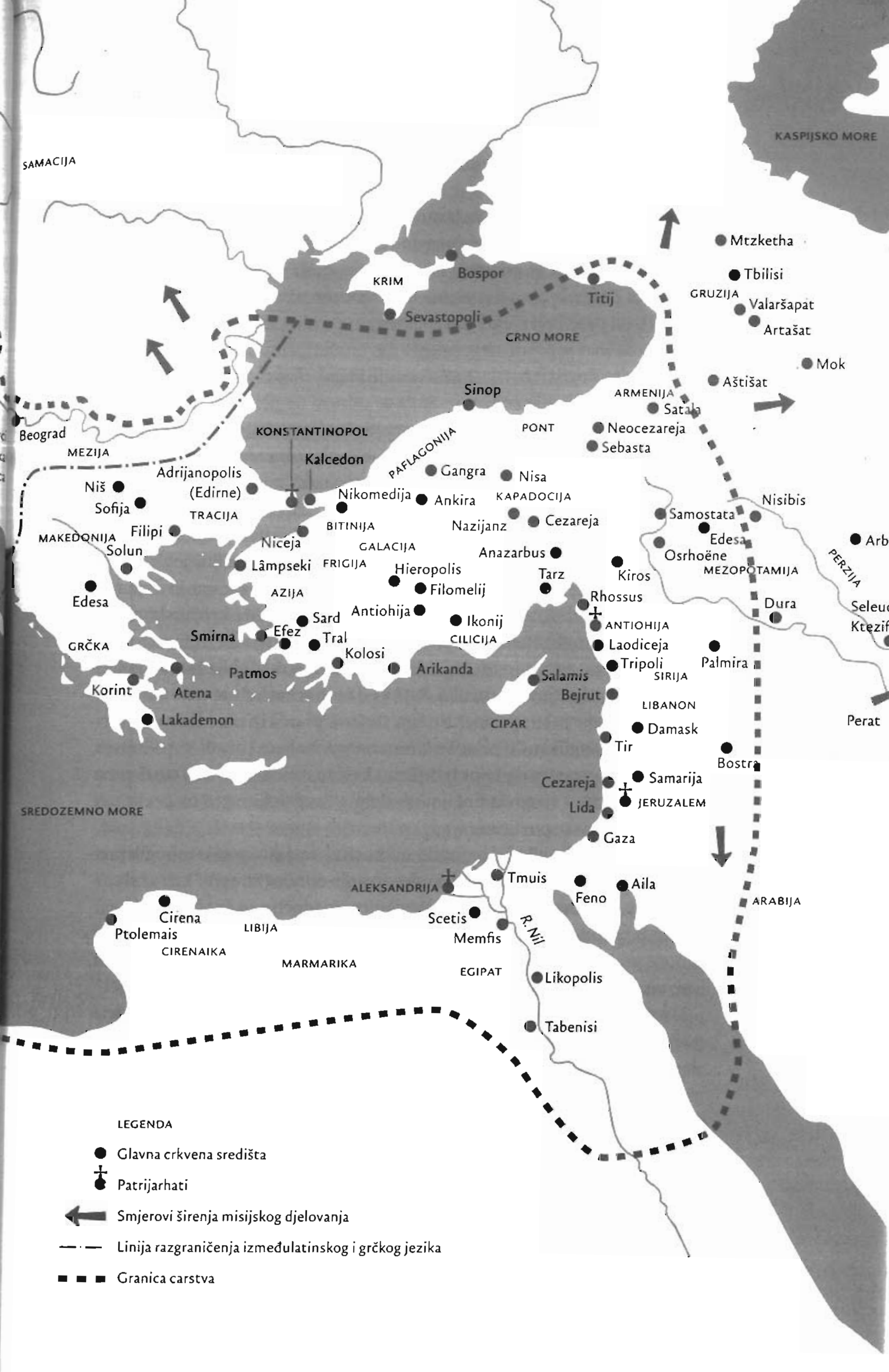
2 Grad Antiohija i okolno područje Kapadocije, danas u Turskoj. U ovom sjevernom području istočnog Sredozemlja kršćanstvo se u ranoj fazi snažno etabliralo. Neka od Pavlovih misijskih putovanja dovela su ga u ovo područje i značajke Antiohije spomenute su na nekoliko mjesta u povijesti ove vrlo rane crkve, što je zabilježeno u Djelima apostolskim. Sama je Antiohija vrlo brzo postala vodećim središtem kršćanske misli. Poput Aleksandrije, povezuje ju se s posebnim pristupom kristologiji i tumačenju Biblije. Pojam 'antiohijski' vrlo se često upotrebljava za označavanje ovoga posebnog teološkog stila. 'Kapadocijski oci' bili su snažne teološke ličnosti s ovoga područja u četvrtom stoljeću, napose zbog svojih doprinosa nauku o Trojedinome Bogu.

3 Sjeverozapadna Afrika, napose područje suvremenog Alžira. U kasnome klasičnom razdoblju tu se nalazila Kartaga, glavni sredozemni grad i jedno vrijeme snažan politički konkurent Rima u dominaciji nad Sredozemljem. Za razdoblja kršćanskog širenja u ovom području, Kartaga je bila rimska kolonija. Glavni su mislioci s tog područja Tertulijan, Ciprijan iz Kartage te Augustin iz Hipona.

To ne znači da su ostali sredozemni gradovi bili bez značaja. Rim, Konstantinopol, Milano i Jeruzalem također su bili središta teološkog promišljanja iako nijedan od njih nije dostigao značaj ovih dvaju rivala.


Whithorn
SJEVERNO MORE
IRSKA
York
Lincoln
Chester
BRITANIJA
Caerleon
St Albans
London
R. Elba
Utrecht
Köln
R. Rajna
BELGIJA
Rouen
Rheims
NJEMAČKA
Paris
Trier
Mainz
R. Dunav
KVADI
Sens
Augsburg
Strasbourg
NORIKUM
PANONIJA
Tours
Autun
R. Loire
RECIJA
Poitiers
R. Rhone
GALIJA
Brescia
Akvileja
Osijek
Sisak
Milano
Verona
Bordeaux
Lyon
Vienne
Vinkov
Sremsk
Mitrovic
Pula
DALMACIJA
Ravenna
Rimini
Arles
ITALIJA
León
Lerins
Marseille
Pisa
RIM
Perugia
KORZIKA
R. Tiber
Nursia
Arpi
ŠPANJOLSKA
Zaragoza
Ancij
Nola
Toledo
Tarragona
Poncija
Cumae
SARDINIJA
Lisabon
Media
Cagliari
Córdoba
Sevilla
Elvira
SICILIJA
Malaga
Utica
Sirakuza
Hipon
Kartaga
Tuka (Terebintina)
Kurubis (Kourba)
Tanger
Cirta
Milevis
Aptungi
MALTA
Auzija
Tigisis
Sufes
NUMIDIJA
Tagasta
Tene
MAURITANIJA
AFRIKA
Leptis Magna

Karta 1.
Rimsko carstvo i Crkva u četvrtom stoljeću (nazivi lokaliteta u suvremenoj transkripciji)


SAMACIJA
KASPIJSKO MORE
KRIM
Bospor
Titij
Sevastopoli
CRNO MORE
Mtzketha
Tbilisi
GRUZIJA
Valaršapat
Artašat
Mok
Aštišat
ARMENIJA
Satala
Sinop
PONT
Neocezareja
Sebasta
Beograd
MEZIJA
KONSTANTINOPOL
Kalcedon
PAFLAGONIJA
Gangra
Nisa
Adrijanopolis
(Edirne)
Niš
Sofija
TRACIJA
Nikomedija
Ankira
KAPADOCIJA
Nazijanz
Cezareja
Samostata
Nisibis
Edesa
Osrhoëne
MEZOPOTAMIJA
PERZIJA
MAKEDONIJA
Filipi
Solun
Niceja
BITINIJA
GALACIJA
Lâmpseki
FRIGIJA
Hieropolis
Anazarbus
Tarz
Kiros
Edesa
AZIJA
Filomelij
Rhossus
Dura
Sard
Antiohija
Ikonij
ANTIOHIJA
GRČKA
Smirna
Efez
Tral
CILICIJA
Laodiceja
Palmira
Kolosi
Patmos
Arikanda
Tripoli
SIRIJA
Salamis
Korint
Atena
Bejrut
LIBANON
Lakademon
CIPAR
Damask
Tir
Bostra
Cezareja
Samarija
SREDOZEMNO MORE
Lida
JERUZALEM
Gaza
ALEKSANDRIJA
Tmuis
Feno
Aila
ARABIJA
Cirena
Ptolemais
LIBIJA
Scetis
Memfis
R. Nil
CIRENAIKA
MARMARIKA
EGIPAT
Likopolis
Tabenisi
LEGENDA
● Glavna crkvena središta
Patrijarhati
Smjerovi širenja misijskog djelovanja
Linija razgraničenja između latinskog i grčkog jezika
Granica carstva

OBJAŠNJENJE POJMOVA

Pojam 'patristički' dolazi od latinske riječi *pater*, 'otac' i označava kako razdoblje crkvenih otaca tako i posebne ideje koje su se razvile u tom razdoblju. Pojam nije inkluzivan: niti jedan općeprihvaćeni inkluzivni pojam nije se u knjigama još pojavio. Budući da se sljedeće pojmove često susreće, treba ih spomenuti.

Patističko razdoblje Ovo je nejasno određen entitet koji je često u uporabi za razdoblje od dovršetka novozavjetnih spisa (oko 100. godine) do Kalcedonskog koncila (451. godine).

Patristika Za značenje ovog pojma uglavnom se uzima teološka disciplina koja se bavi proučavanjem 'otaca' (*patres*).

Patrologija Ovaj je pojam nekoć doslovno značio 'proučavanje otaca', slično kao što je 'teologija' značila 'proučavanje Boga' (*theos*). Međutim, ta je riječ nedavno promijenila značenje. Sada se odnosi na priručnike patrističke literature, poput onog od poznatoga njemačkog stručnjaka Johannesa Quastena, koji čitatelju omogućuju pristup glavnim idejama patrističkih pisaca te s njima povezanim problemima tumačenja.

PREGLED PATRISTIČKOG RAZDOBLJA

Patrističko je razdoblje jedno od najuzbudljivijih i najstvaralačkijih razdoblja u povijesti kršćanske misli. Samo ova značajka dovoljna je zajamčiti mu da nastavi biti predmetom proučavanja još dugo godina. Ovo je razdoblje važno i zbog teoloških razloga. Sve tradicionalne kršćanske crkve – uključujući anglikanske, istočnopravoslavne, luteranske, reformirane i Rimokatoličku crkvu – smatraju da je patrističko razdoblje bitna razdjelnica u razvoju kršćanskog nauka. Svaka od ovih crkava smatra da nastavlja, proširuje i, gdje je to nužno, kritizira stavove pisaca iz rane Crkve. Naprimjer, vodeći anglikanski pisac sedamnaestoga stoljeća Lancelot Andrewes (1555.–1626.) smatra da je pravovjerno kršćanstvo zasnovano na dvama zavjetima, trima vjerovanjima, na četirima Evanđeljima te na prvih pet stoljeća kršćanske povijesti.

Ovo je razdoblje bilo od iznimne važnosti za razjašnjavanje mnogih problema. Glavna mu je zadaća bila određivanje odnosa između kršćanstva i židovstva. Pavlove novozavjetne poslanice svjedoče o važnosti ovoga problema u prvom stoljeću kršćanske povijesti, kada se započelo razmatrati mnoge praktične probleme, kao i probleme nauka. Treba li od poganâ (to jest, nežidovâ) zahtijevati obrezanje? Kako ispravno tumačiti Stari zavjet?

U međuvremenu pojavila su se nova pitanja. Među onima koja su u drugom stoljeću zadobila naročitu važnost bilo je pitanje *apologetike* – razumske obrane i opravdanja kršćanske vjere pred njenim kritičarima. Tijekom prvog razdoblja kršćanske povijesti država je često progonila Crkvu. Zadaća Crkve bila je preživljavanje; bilo je vrlo malo mjesta za teološke rasprave dok je sama egzistencija kršćanske Crkve bila upitna. Ova nam napomena pomaže shvatiti zašto je apologetika bila od takve važnosti ranoj Crkvi, posebno u djelima pisaca poput Justina Mučenika (oko 100. – oko 165.) koji je neprijateljskoj poganskoj javnosti želio objasniti i obraniti kršćansko vjerovanje i praksu. Iako je ovo rano razdoblje iznjedrilo neke iznimne teologe – kao što su bili Irenej Lyonski (oko 130. – oko 200.) na Zapadu i Origen (oko

185. – oko 254.) na Istoku – teološke rasprave uistinu su mogle započeti tek kada je nestala opasnost od progona Crkve.

Takvi su uvjeti omogućeni u četvrtom stoljeću, obraćenjem cara Konstantina. 311. godine rimski car Galerije naredio je obustavu službenog progona kršćana. Naredba nije zaživjela što je samo očvrsnulo kršćane u njihovu stavu suprotstavljanja nametanju klasične rimske poganske religije. Galerije je izdao edikt koji je kršćanima dopustio opet normalno živjeti te 'održavati religijske skupove ne čineći ništa što bi ometalo javni red'. Ovaj edikt izričito je odredio kršćanstvo kao religiju i ponudio mu punu zakonsku zaštitu. Zakoniti status kršćanstva, koji je do ovog trenutka bio nejasan, sada je riješen. Crkva se više nije morala boriti za svoj opstanak.

Kršćanstvo je sada bilo legalizirana religija; međutim, to je bila samo jedna od mnogih religija koje su se borile za utjecaj u rimskome svijetu. Do potpune promjene statusa kršćanstva diljem Rimskog Carstva došlo je nakon obraćenja cara Konstantina. Konstantin je rođen 285. u poganskoj obitelji. (Njegova je majka u međuvremenu postala kršćankom, vjerojatno pod sinovljevim utjecajem.) Iako u svom ranom razdoblju nije pokazivao zanimanje za kršćanstvo, čini se da je toleranciju smatrao glavnom vrlinom. Maksencije je preuzeo vlast u Italiji i Sjevernoj Africi te je Konstantin, slijedeći njegov primjer, poveo svoje zapadnoeuropske trupe te pokušao preuzeti vlast u tom području. Ključna se bitka dogodila 28. listopada 312. na Milvijskom mostu, sjeverno od Rima. Konstantin je porazio Maksencija i proglašen je carem. Vrlo kratko nakon toga izjasnio se kao kršćanin.

Tijekom svoje vladavine (306.–337.) Konstantin je uspio pomiriti Crkvu i Carstvo, tako da Crkva više nije živjela u porobljenosti. 321. godine nedjelju je proglasio javnim blagdanom. Posljedica Konstantinova utjecaja na carstvo jest da je konstruktivna teološka rasprava postala javnom stvari. Osim kratkog razdoblja nesigurnosti pod vladanjem Julijana Apostate (361.–363.), Crkva je mogla računati na potporu države. Teologija je stoga izašla iz skrivenog svijeta tajnih crkvenih sastanaka i postala stvar javnog zanimanja i brige diljem Rimskog Carstva. U velikoj su mjeri rasprave oko nauka postale stvar od teološke i političke važnosti. Konstantin je želio u svome carstvu imati jedinstvenu Crkvu i stoga je nastojao da prvenstvo imaju rasprave i utvrđivanje doktrinarnih razlika.

Zbog toga se kasno patrističko razdoblje (od oko 310. do 451.) može smatrati vrhuncem u povijesti kršćanske teologije. Teolozi su uživali slobodu djelovanja bez opasnosti od progona i mogli su iznijeti mnoga vrlo važna pitanja za formiranje nastaloga teološkog konsenzusa unutar crkava. Formiranje tog konsenzusa zahtijevalo je opširnu raspravu i mukotrpan proces učenja u kojemu je Crkva otkrila potrebu suočavanja s neslaganjima i neprekidnim napetostima. No, može se smatrati da se u ovom formativnom razdoblju razvio značajan stupanj konsenzusa, koji se u konačnici očuvao u ekumenskim vjerovanjima.

Patrističko razdoblje očito je od presudne važnosti za kršćansku teologiju. No mnogim se suvremenim studentima teologije ono čini teškim. Ovakvo iskustvo objašnjavaju četiri glavna razloga.

1. Neke se rasprave iz ovog razdoblja čine beznadno nevažnima za suvremeni svijet. Premda ih se u njihovo vrijeme smatralo iznimno važnim, suvremenome je čitatelju često vrlo teško poistovjetiti se s tim problemima i razumjeti zašto su pobuđivali toliko pažnje. Zanimljivo je u tom pogledu usporediti patrističko razdoblje s razdobljem reformacije tijekom kojeg su se razvili mnogi problemi koji su od trajne važnosti za suvremenu Crkvu; mnogi profesori teologije smatraju da se njihovi studenti puno lakše poistovjećuju s problemima ovoga drugog razdoblja.
2. Mnoge patrističke rasprave ovise o filozofskim problemima i smislene su jedino ako čitatelj poznaje filozofske probleme tog razdoblja. Nekim studentima teologije poznate su barem neke ideje iz Platonovih dijaloga koje su bile dalje razvijane te bile podvrgnute kritikama u sredozemnom svijetu patrističkog razdoblja. Srednji platonizam i neoplatonizam međusobno se vrlo razlikuju, čak i od Platonovih izvornih ideja. Nepoznavanje mnogih filozofskih ideja tog razdoblja predstavlja još jednu zapreku u njegovu istraživanju te mnogim studentima, koji tek započinju studij teologije, otežava vrjednovanje onoga što se zaista dogodilo u nekim patrističkim raspravama.
3. Patrističko razdoblje karakterizira veliki stupanj doktrinarne raznolikosti. Bilo je to vrijeme bujanja tijekom kojeg su postupno nastajali razdjelnice i standardi, uključujući dokumente poput Nicejskog vjerovanja, i dogmi poput one o dvije Kristove naravi. Studentima koji su upoznati s relativnom stabilnošću drugih razdoblja kršćanskoga nauka (poput reformacije, u kojem Kristova osoba nije bila glavnim pitanjem) često je strana ova karakteristika patrističkog razdoblja.
4. Ovo je razdoblje svjedočilo velikom rascjepu zbog političkih i jezičnih razloga između Istočne crkve grčkog govornog područja i Zapadne crkve latinskog govornog područja. Mnogi stručnjaci naglašavaju značajnu razliku teološkog temperamenta teologâ Istoka i Zapada: prvi su naklonjeniji filozofiji i teološkoj spekulaciji, dok su drugi često neprijateljski raspoloženi prema upletanju filozofije u teologiju i smatraju da je teologija istraživanje nauka koji je dan u Pismu. Slavno retoričko pitanje zapadnog teologa Tertulijana (oko 160. – oko 225.) 'Što Atena ima s Jeruzalemom? Ili Akademija s Crkvom?' oslikava taj problem.

KLJUČNI TEOLOZI

U ovoj ćemo knjizi spomenuti određeni broj teologa iz patrističkog razdoblja. Međutim, narednih šest pisaca posebno su važni i zaslužuju biti posebno spomenuti.

JUSTIN MUČENIK
(oko 100. – oko 165.)

Justin je vjerojatno najznačajniji među apologetima – kršćanskim piscima drugoga stoljeća koji su branili kršćanstvo od kritika pogana. U svojoj 'Prvoj apologiji' Justin je tvrdio da se kod velikih poganskih pisaca mogu pronaći tragovi kršćanske istine. Njegov nauk o *logos spermaticos* (o 'riječi koja nosi sjeme') vodio je tvrdnji kako je Bog pripremio put za svoju konačnu objavu u Kristu nagovještajima njezine istine u klasičnoj filozofiji. Justin je važan rani primjer teologa koji evanđelje pokušava povezati s nazorima grčke filozofije. Taj je trend povezan napose s istočnim kršćanstvom.

IRENEJ LYONSKI
(oko 130. – oko 200.)

Smatra se da je Irenej rođen u Smirni (danas grad u Turskoj), iako se kasnije nastanio u Rimu. Postao je biskup Lyona oko 178. godine i na tom je položaju bio do svoje smrti, dva desetljeća kasnije. Irenej je posebno poznat po energičnoj obrani kršćanskog pravovjerja od izazova gnoze. Njegovo najznačajnije djelo 'Protiv hereza' (*adversus haereses)* jest obrana kršćanskog razumijevanja spasenja i napose uloge predaje i vjernosti apostolskom svjedočanstvu, a u suočenju s nekršćanskim tumačenjima.

ORIGEN
(oko 185. – oko 254.)

Origen, jedan od najpoznatijih branitelja kršćanstva u trećem stoljeću, postavio je važne temelje za razvoj istočne kršćanske misli. Njegovi glavni doprinosi razvoju kršćanske teologije nalaze se u dvama područjima. U području tumačenja Biblije, Origen je razvio pojam alegorijskog tumačenja, tvrdeći da se doslovno značenje Pisma treba razlučiti od njegova dubljega duhovnog značenja. U području kristologije, Origen je ustanovio tradiciju razlikovanja potpunog božanstva Oca i minornijeg božanstva Sina. Neki stručnjaci smatraju da je arijanizam logičan nastavak ovoga pristupa. Također, Origen je sa žarom prihvatio *apokatastasis*, ideju prema kojoj će svako stvorenje – uključujući i čovječanstvo i Sotonu – biti spašeno.

TERTULIJAN
(oko 160. – oko 225.)

Po podrijetlu poganin iz sjevernoafričkoga grada Kartage, Tertulijan se na kršćanstvo obratio u svojim tridesetim godinama. Često ga se smatra ocem latinske teologije jer je izvršio veliki utjecaj na Zapadnu crkvu. Branio je jedinstvo Staroga i Novog zavjeta protiv Marciona, koji je tvrdio da se ovi zavjeti odnose na različite bogove. Time je Origen postavio i temelje nauka o Trojedinome Bogu. Također se snažno opirao ideji da kršćanska teologija ili apologetika budu ovisni o izvanpisamskim izvorima. Jedan je od nagorljivijih ranih zastupnika načela dostatnosti Pisma i napada one koji se za istinsku spoznaju Boga pozivaju na svjetovne filozofe (napose one iz atenske Akademije).

ATANAZIJE
(oko 296. – oko 373.)

Atanazijeva važnost tiče se primarno kristoloških problema koji su bili vrlo važni u četvrtome stoljeću. Vjerojatno dok je još bio u svojim dvadesetima, Atanazije je napisao raspravu *De incarnatione Verbi* ('O utjelovljenju Riječi'), snažnu obranu ideje da je Bog uzeo ljudsku narav u osobi Isusa Krista. Ispostavilo se da je ova tematika, kojoj je Atanazije snažno doprinio, postala od središnje važnosti u arijanskoj kontroverzi. Atanazije naglašava da ako Isus nije pravi Bog, kako je Arije tvrdio, tada su posljedice razorne. Prvo, bilo bi nemoguće da Bog izbavi čovječanstvo jer niti jedno stvorenje ne može izbaviti drugo stvorenje. I drugo, slijedilo bi da se Crkvu treba optužiti za idolatriju jer je redovito štovala i molila se Kristu. Budući da se 'idolatrija' može odrediti kao 'štovanje ljudske konstrukcije ili stvorenja' slijedilo bi da je to štovanje idolatrijsko. Takvi su se argumenti održali i doveli do osude arijanizma.

AUGUSTIN
IZ HIPONA
(354.–430.)

Došavši do Aurelija Augustina, poznatoga kao 'Augustin iz Hipona' – ili samo 'Augustin' – susrećemo se s vjerojatno najvećim i najutjecajnijim umom kršćanske Crkve u čitavoj njezinoj povijesti. Privučen kršćanskoj vjeri propovijedima milanskog biskupa Ambrozija, Augustin je doživio dramatično iskustvo obraćenja. Napunivši 32 godine bez zadovoljenja gorljive želje za spoznajom istine, Augustin jadikuje u milanskom vrtu nad velikim pitanjima ljudske naravi i sudbine. Činilo mu se da u blizini čuje djecu kako pjevaju *Tolle, lege* ('uzmi i čitaj'). Osjećajući da je to Božje vodstvo, pronašao je u blizini novozavjetni spis – Pavlovu Poslanicu Rimljanima – i pročitao sudbonosne riječi 'zaodjenite se Gospodinom Isusom Kristom' (Rim 13,14). Za Augustina ovo je bila posljednja slamka, a njegovo se poganstvo vrlo teško moglo održati. Kako se kasnije prisjetio, 'svjetlo sigurnosti ušlo je u moje srce i nestala je svaka sjenka sumnje'. Od tog trenutka Augustin je posvetio svoje velike intelektualne sposobnosti obrani i učvršćivanju kršćanske vjere, pišući stilom koji je istovremeno bio gorljiv i oštrouman, a govorio je kako srcu tako i umu.

Vjerojatno zbog bolovanja od nekog oblika astme, Augustin je napustio Italiju i vratio se u Sjevernu Afriku te je 395. postao biskupom Hipona (u današnjem Alžiru). Tijekom preostalih trideset i pet godina njegova života pojavile su se mnoge vrlo važne kontroverze u kršćanskoj Crkvi na Zapadu i Augustin je u rješavanju svake od njih imao ključan utjecaj. Zbog njegova pažljivog izlaganja Novoga zavjeta, napose Pavlovih Poslanica, stekao je ugled 'drugog utemeljitelja kršćanske vjere' (Jeronim). Kada se Mračno doba konačno nadvilo nad Zapadnom Europom, Augustinovi su teološki spisi postali temeljem glavnog programa teološke obnove i razvoja, učvršćujući svoj utjecaj u Zapadnoj crkvi.

Veliki dio Augustinovih zasluga jest u razvoju teologije kao akademske discipline. Za ranu se Crkvu ne može reći da je razvila ikakvu 'sustavnu teologiju'. Njezina je glavna zadaća bila obrana kršćanstva od njegovih kritičara (što čine, naprimjer, apologetska djela Justina Mučenika) i u razjašnjavanje središnjih aspekata njezine misli protiv heretika (što čine antignostički Irenejevi spisi). No, glavni razvoj nauka nastao je u prva četiri stoljeća, posebice što se tiče razvoja nauka o Kristovoj osobi i nauka o Trojedinome Bogu.

Augustin je doprinio sintetiziranju kršćanske misli, ponajviše u glavnoj raspravi *De civitate Dei*, 'O državi Božjoj'. Poput slavna romana Charlesa Dickensa, Augustinova 'Država Božja' pripovijest je o dvije države – zemaljskoj državi i Božjoj državi. Djelo je apologetsko po tonu: Augustin je osjetljiv na optužbe kako je uzrok pada Rima u napuštanju klasičnog poganstva i prihvaćanju kršćanstva. No, braneći kršćanstvo od napada, neizbježno je sustavno prikazao i izložio glavne crte kršćanske vjere.

Međutim, može se uz to reći da je Augustin ključno doprinio trima glavnim područjima kršćanske teologije: nauku o Crkvi i sakramentima, izraslomu iz donatističke kontroverze; nauku o milosti, izraslomu iz pelagijanske kontroverze; i nauku o Trojedinome Bogu. Zanimljivo je da Augustin nikada nije istražio područje kristologije (to jest, nauk o Kristovoj osobi) koje bi se bez sumnje obogatilo njegovom respektabilnom mudrošću i oštroumnošću.

RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA

Kao što smo već napomenuli, patrističko je razdoblje bilo vrlo važno za oblikovanje kršćanske teologije. Tijekom patrističkog razdoblja, sljedeća područja teologije istraživana su s posebnim žarom.

OPSEG NOVOZAVJETNOG KANONA

Od svojega početka kršćanska teologija prepoznala se kao ona koja je utemeljena na Pismu. Međutim, bilo je nesporazuma o tome što se treba označavati pojmom ‘Pismo’. Patrističko je razdoblje svjedočilo procesu donošenja odluke u kojemu su se postavile granice novozavjetnog opusa – proces inače poznat kao ‘formiranje kanona’. Riječ ‘kanon’ potrebuje objašnjenje. Dolazi od grčke riječi *kanon* što znači ‘pravilo’ ili ‘čvrsta referentna točka’. ‘Kanon Pisma’ odnosi se na ograničenu i određenu grupu spisa koji su prihvaćeni autoritativnima unutar kršćanske Crkve. Pojam ‘kanonski’ upotrebljava se kako bi se označili spisi Pisma koji su uvršteni u kanon. Tako je, naprimjer, Lukino Evanđelje proglašeno ‘kanonskim’, dok je Tomino Evanđelje ‘izvankanonsko’ (to jest, nalazi se izvan kanona Pisma).

Za pisce Novoga zavjeta pojam ‘Pismo’ označavao je prvenstveno *spise Staroga zavjeta*. Međutim, u kratkom razdoblju ranokršćanski pisci (poput Justina Mučenika) počeli su označavati ‘Novi zavjet’, razlikujući ga od ‘Staroga zavjeta’ tvrdeći da oba imaju jednak autoritet. Do vremena Ireneja bilo je općeprihvaćeno postojanje četiriju Evanđelja; do kraja drugoga stoljeća došlo je do konsenzusa kako Evanđelja, Djela i Poslanice imaju status nadahnutoga teksta. Stoga je Klement Aleksandrijski navodio četiri Evanđelja, Djela apostolska, četrnaest Pavlovih Poslanica (Poslanicu Hebrejima smatrao je Pavlovom) i Otkrivenje. Tertulijan je izjavio da uza ‘Zakon i Proroke’ ravnopravno stoje i ‘evanđeoski i apostolski spisi’ (*evanglicae et apostolicae litterae*), te ih oboje treba smatrati autoritativnima za Crkvu. Postepeno je došlo do dogovora oko popisa knjiga koje su prepoznate kao nadahnuti tekst i redoslijeda kojim se trebaju pojaviti. Atanazije je 367. napisao *Blagdansku poslanicu* koja je definirala kao kanonske dvadeset i sedam knjiga Novoga zavjeta što ih mi danas poznajemo.

Rasprava se posebice usredotočila na broj knjiga. Zapadna crkva bila je rezervirana po pitanju uključivanja Poslanice Hebrejima smatrajući da istu nije napisao apostol; Istočna crkva bila je pak rezervirana u pitanju knjige Otkrivenja. Četiri manje knjige (2. Petrova, 2. i 3. Ivanova i Judina) često se ispuštalo iz ranih popisa novozavjetnih spisa. Na neke spise, koji se sada nalaze izvan kanona, blagonaklono se gledalo u nekim dijelovima Crkve, premda ih se u konačnici nije univerzalno prihvatilo kanonskima. Primjeri ovoga uključuju prvu Klementovu poslanicu (rani biskup Rima, koji je pisao oko 96.) i *Didache*, kratki kršćanski priručnik o moralu i crkvenoj praksi, napisan vjerojatno u prvoj četvrtini drugoga stoljeća.

Raspored knjiga unutar kanona također je bio predmetom značajnih promjena. U ranoj je fazi došlo do suglasnosti kako Evanđelja moraju imati posebno počasno mjesto unutar kanona te da ih trebaju slijediti Djela Apostolska. Istočna crkva nastojala je sedam ‘katoličkih poslanica’ (to jest, Jakovljevu, 1. i 2. Petrovu, 1., 2., i 3. Ivanovu, te Judinu) postaviti prije četrnaest Pavlovih poslanica (Hebrejima se prihvaćala kao Pavlova), dok je Zapadna crkva stavljala Pavlove poslanice odmah nakon Djela, te iza njih katoličke poslanice. S Otkrivenjem je kanon završavao i na Istoku i na Zapadu, premda je Otkrivenje još neko vrijeme bilo predmetom rasprave u Istočnoj crkvi.

Kojim se kriterijima koristilo pri formiranju kanona? Čini se da je glavno načelo bilo *prepoznavanje*, a ne *pridavanje* autoriteta od strane Crkve. Drugim riječima, tekstovi su prepoznati kao oni koji već imaju autoritet, a ne kao oni kojima se autoritet arbitrarno pridavao. Prema Ireneju, Crkva ne *stvara* kanon; ona *prepoznaje*, *čuva* i *prihvaća* kanonsko Pismo na osnovu autoriteta koji sam kanon već ima. Neki su rani kršćani smatrali da ključnu ulogu u ovom prepoznavanju ima apostolsko autorstvo; drugi su bili spremni prihvatiti knjige koje nisu izravno potjecale od apostolâ. Međutim, iako su točni detalji o načinu izbora nejasni, poznato je da se u Zapadnoj crkvi kanon formirao do početka petog stoljeća. Sve do vremena reformacije pitanje kanona nije se iznova postavljalo.

ULOGA PREDAJE

Rana Crkva suočila se s velikim izazovom u suočenju s pokretom zvanim gnoza. Ovaj raznoliki i slojeviti pokret, dijelom sličan novovjekovnu fenomenu New age, imao je veliki utjecaj u kasnome Rimskom Carstvu. Trenutno nas ne zanimaju osnovne ideje gnoze; ono što je važno jest da je u mnogim momentima gnoza bila vrlo slična kršćanstvu. Zbog tog su je razloga mnogi ranokršćanski pisci, napose Irenej, smatrali glavnim izazovom. Nadalje, gnostički su pisci željeli tumačiti dijelove Novoga zavjeta na način koji je kršćanske vođe dovodio do očaja, a aktualizirali su i pitanja o ispravnom načinu tumačenja Pisma.

U tom kontekstu pozivanje na predaju ili tradiciju bilo je od iznimne važnosti. Riječ 'tradicija' doslovno znači 'ono što je predano ili proslijeđeno' premda isto tako može označavati 'čin predanja ili prosljeđenja'. Irenej je tvrdio da se 'pravilo vjere' (*regula fidei*) vjerno održava u apostolskoj Crkvi i da svoj izraz ima u kanonskim knjigama Pisma. Crkva je vjerno navije-štala isto evanđelje od apostolskog vremena do danas. Gnostici nisu mogli potvrditi takav kontinuitet s ranom Crkvom. Oni su uglavnom domislili nove ideje i neprimjereno ih predstavljali kao 'kršćanske'. Irenej se stoga poziva na kontinuitet službe crkvenog naučavanja i propovijedanja, te crkvenih službenika (napose njenih biskupa). Predaja ili tradicija počela je označavati 'tradicionalno tumačenje Pisma' ili 'tradicionalno predstavljanje kršćanske vjere' koje se odražava u vjerovanjima Crkve i njezinim javnim doktrinarnim iskazima. Ovo formiranje vjerovanja kao javnog izričaja crkvenog nauka od iznimne je važnosti, što će biti pojašnjeno u sljedećim poglavljima.

Tertulijan je prihvatio sličan pristup. Pismo je, tvrdio je, moguće jasno razumjeti ukoliko se čita kao cjelina. Međutim, priznao je da su neizbježne nedoumice oko tumačenja njegovih određenih dijelova. Heretici, nejasno je primijetio, mogu učiniti da u manjoj ili većoj mjeri Pismo govori što god oni žele. Zbog toga je crkvena predaja od velikog značaja jer pokazuje način na koji je Pismo bilo primljeno i tumačeno u Crkvi. Stoga se ispravno tumačenje Pisma može pronaći ondje gdje se se održava istinska kršćanska vjera i disciplina. Sličan je stav zauzeo Atanazije koji je tvrdio da se Arijeve kristološke pogrješke ne bi pojavile da je ostao vjeran crkvenomu tumačenju Pisma.

Predaja se stoga smatrala apostolskim naslijeđem koje Crkvu vodi i usmjerava k ispravnome tumačenju Pisma. Nije ju se držalo 'skrivenim izvorom objave' uz Pismo, što je Irenej odbacio kao gnostičku ideju. Radije je smatrana sredstvom zajamčenja vjernosti Crkve apostolskomu nauku, a ne prihvaćanja osebujnih tumačenja Pisma.

ODNOS IZMEĐU KRŠĆANSKE TEOLOGIJE I SVJETOVNE KULTURE

Jedna od najvažnijih rasprava u ranoj Crkvi ticala se pitanja u kojoj mjeri kršćani trebaju prihvatiti ogromno kulturno naslijeđe klasičnoga svijeta – poezije, filozofije i književnosti. Na koji bi način kršćanski pisci mogli prisvojiti i prilagoditi *ars poetica* ('pjesničko umijeće'), žele li se koristiti takvim klasičnim načinom pisanja za naviješćivanje i širenje vjere? Ili sama uporaba takve književne vrste predstavlja izopačenje bîti kršćanske vjere? Bila je to rasprava od iznimnog značaja jer je propitivala treba li kršćanstvo okrenuti leđa klasičnomu naslijeđu ili ga prisvojiti, čak i u modificiranome obliku. U pogledu važnosti i interesantnosti ove rasprave, opširno ćemo se osvrnuti na djela najvažnijih spisa koji joj pridonose.

Justin Mučenik, pisac iz drugoga stoljeća, koji je posebno želio istražiti usporednice između kršćanstva i platonizma u svrhu naviješćivanja evanđelja, rano je odgovorio na ovo važno pitanje. Za Justina, sjeme božanske mudrosti bilo je posijano diljem svijeta što znači da kršćani mogu i trebaju pronaći evanđeoske aspekte koji se odražavaju izvan Crkve.

> Naučavali su nas da je Krist Božji prvorođenac i mi smo ga naviještali kao Logos u kojemu imaju udjela sve ljudske rase. Svi koji žive prema Logosu kršćani su, iako se možda smatraju ateistima – poput Sokrata i Heraklita i drugih Grka... Što god su pravnici ili filozofi dobro rekli, to je zbog pronalaženja i promišljanja nekih aspekata Logosa. No budući da nisu poznavali Logos – koji je Krist – u njegovoj potpunosti, često su proturječili samima sebi... Što god su svi ljudi dobro rekli pripada nama kršćanima. Jer mi uz Boga štujemo i ljubimo Logos koji dolazi od nerođenoga i neizrecivoga Boga, jer je zbog našeg dobra postao ljudskim bićem kako bi dijelio naše patnje i donio nam iscjeljenje. Svi pisci su istinu mogli vidjeti nejasno, zbog usađenog sjemena Logosa u njih ucijepljenog.

JUSTIN MUČENIK, *Apologia* I. xlvi. 2–3; II. x. 2–3; II. xiii. 4–6.

Po Justinu, kršćani su stoga slobodni preuzimati klasičnu kulturu znajući da 'što god je rečeno dobro' konačno vodi k božanskoj mudrosti i uvidu.

Iako je Justinov argument bio važan, veći ga je dio kršćanske Crkve hladno primio. Glavna poteškoća sastojala se u stavu da on zapravo izjednačuje kršćanstvo s klasičnom kulturom, ne naglašavajući dovoljno temelje njihova razlikovanja, te ne ističući da su kršćanstvo i platonizam naprosto dva različita načina gledanja na iste božanske stvarnosti. Justinov je učenik Tacijan (rođen oko 120.) bio sumnjičav prema zaslugama klasične retorike i poezije i obje je smatrao ohrabrujućim zavaravanjem i neobazrivošću prema istini.

Najoštrija kritika ovog pristupa može se pronaći u spisima Tertulijana, rimskog pravnika iz trećeg stoljeća koji se obratio na kršćanstvo. Što, pitao je, Atena ima s Jeruzalemom? Koja je važnost platonske Akademije za Crkvu? Način na koji je pitanje postavljeno razjašnjava Tertulijanov odgovor: kršćanstvo mora održati svoj posebni identitet izbjegavajući takve svjetovne utjecaje.

TERTULIJAN, *De praescriptione haereticorum*, str. 7.

> Filozofija daje sadržaj zemaljske mudrosti, ustrajno tvrdeći da je ona tumač božanske naravi i providnosti. Hereze primaju svoje oružje od filozofije. Iz ovog je izvora Valencije, Platonov učenik, crpio svoje ideje o 'eonima' i 'trojstvu čovječnosti'. I odatle je došao Marcionov bog (onaj bolji, blagi bog); Marcion je potekao od stoika. Reći da je duša podvrgnuta smrti znači ići Epikurovim putom. I nijekanje uskrsnuća tijela može se pronaći u svim spisima filozofâ. Reći da je materija jednaka Bogu znači slijediti Zenonov nauk; govoriti o bogu vatre znači slijediti Heraklita. Isti problemi zaokupljaju i heretike i filozofe. Odakle dolazi zlo, i zašto? Odakle dolazi ljudska narav, i zašto? ... Što Atena ima s Jeruzalemom? Što Akademija ima s Crkvom? Naš sustav vjerovanja dolazi iz Salamonova trijema koji je i sam naučavao da Boga treba tražiti u jednostavnosti srca. Tim gore za one koji govore o 'stoičkom', 'platonskom' ili 'dijalektičkom' kršćanstvu!

Cjelokupno odbacivanje svakog aspekta poganske kulture imalo je prednost u tome što je bilo lako razumljivo. Prema Tertulijanu, kršćanstvo je pokret protiv kulture koji je odbio na bilo koji način biti onečišćen mentalnim i moralnim okruženjem u kojemu je izrastao. No postoje i poteškoće ovakva konzistentno negativnog pristupa. Činilo se da on kršćanima niječe pristup uporabi bilo kojega intelektualnog i kulturnoga naslijeđa potrebnog za opravdane ciljeve – naime, za propovijedanje evanđelja. Mnogi su ranokršćanski pisci studirali klasičnu retoriku kako bi poboljšali svoje propovijedanje i pisanje, te tako se osposobili za navješćivanje vjere onima izvan Crkve. Je li Tertulijan ovo isključivao?

Uz ovaj pragmatički pristup može se pronaći i teološki problem. Nema li svaka istinska mudrost svoje ishodište u Bogu? I ako ima, ne trebaju li kršćani priznati tu istinu gdje god se nalazila? Prema kritičarima, činilo se da Tertulijan nudi premalo odgovora na ova pitanja.

Problem je postao važnijim nakon obraćenja rimskog cara Konstantina, koji je otvorio put pozitivnijem vrjednovanju aspekata kršćanskog života i misli u odnosima s klasičnom kulturom. Glede važnosti ovog razvoja moramo detaljnije istražiti njegovu pozadinu. Otkad se kršćanstvo učvrstilo u Rimu u četrdesetim godinama prvoga stoljeća, njegov je zakonski status bio vrlo neodređen. S jedne strane nije bilo zakonski prepoznato i stoga nije uživalo nikakva posebna prava; s druge strane, nije bilo zabranjeno. Međutim, njegov brojčani porast dovodio je do povremenih pokušaja prisilnoga gušenja. Katkad su ti progoni bili lokalni, ograničeni na područje kao što je Sjeverna Afrika; ponekad su pak bili propisani za cjelokupno područje Rimskoga Carstva.

S obzirom na takve uvjete nije neobično što su se mnogi kršćani negativno odredili spram klasičnoj rimskoj kulturi. Bila je to kultura ugnjetavača koji je kršćanstvo želio eliminirati. U ovim okolnostima lako je vidjeti snagu Tertulijanovih argumenata. Prihvatiti rimske kulturne norme bilo je istovjetno izdaji kršćanske vjere. No, ako bi se promijenio odnos između klasične kulture i kršćanstva, snaga Tertulijanovih argumenata mogla bi značajno oslabiti.

Obraćenjem Kostantina, problem odnosa između kršćanstva i klasične kulture poprimio je novu važnost. Rim je sada bio sluga evanđelja; nije li isto s njegovom kulturom? Ako kršćani pozitivno cijene rimsku državu, zašto ne bi bilo isto i s njenim kulturnim naslijeđem? Činilo se kao da su se otvorila vrata mnogim zanimljivim mogućnostima. Prije 313. ovakvu se situaciju moglo samo sanjati. Nakon 313. vodeći kršćanski mislioci – među kojima je nadasve Augustin iz Hipona – smatrali su da je iskorištavanje ovih mogućnosti stvar od izuzetne važnosti.

Nije čudno što je Augustin osmislio odgovor koji je prihvaćen i najbolje ga se može opisati kao 'kritičko prisvajanje klasične kulture'. Za Augustina, situacija je bila usporediva s Izraelovim izlaskom iz Egipta. Premda su iza sebe ostavili egipatske idole, sa sobom su nosili egipatsko zlato i srebro kako bi što bolje iskoristili ta bogatstva za više ciljeve. Na isti način kršćani mogu prisvojiti filozofiju i kulturu Staroga svijeta i osposobiti ih da služe kršćanskoj vjeri. Augustin je utemeljio svoj argument napomenom kako je nekoliko suvremenih cijenjenih kršćana iskoristilo klasičnu mudrost u navješćivanju evanđelja:

> Ako su oni koji se nazivaju filozofima, napose platonisti, rekli išta istinito i u skladu s našom vjerom, ne smijemo to odbaciti već iskoristiti znajući da oni to nezakonito posjeduju. Egipćani su posjedovali idole i teška bremena koja su djeca Izraelova mrzila i od kojih su pobjegla; međutim, posjedovali su i gomilu zlata i srebra i odjeće koju su naši stari, napuštajući Egipat, uzeli sebi u tajnosti, hoteći to na bolji način iskoristiti (Izl 3,21–22; 12, 35–36)... Na isti način, poganski nauk nije u cijelosti sastavljen od pogrješnog učenja i praznovjerja... On sadrži i neke izvrsne ideje te izvrsne moralne vrijednosti koje bi istina mogla dobro iskoristiti. Uistinu, među njima su nađene i neke istine koje se odnose na štovanje jednoga Boga. To je, tako reći, njihovo zlato i njihovo srebro koje nisu sami izmislili već koje su iskopali iz rudnika Božje providnosti, koji su raštrkani po cijelome svijetu i koji su neispravno i nezakonito osramoćeni štovanjem demona. Kršćanin stoga može ove istine odvojiti od njihovih nesretnih poveznica, skloniti ih i pravilno se njima koristiti za navještaj evanđelja...
> Što su još učinili mnogi među nama dobri i vjerni ljudi? Pogledajte samo bogatstvo zlata i srebra i odjeće koje je Ciprijan – taj elokventni govornik i blagoslovljeni mučenik – sa sobom donio kada je napustio Egipat! I razmislite o svemu što je Laktancije donio, da ne spomenem Marija Viktorija, Optata i Hilarija iz Poitiersa i druge još živuće! I pogledajte koliko su toga Grci posudili! I prije svega toga vidimo da je Mojsije, taj najvjerniji Božji sluga, učinio isto: konačno, o njemu je pisano da 'bijaše poučen u svoj mudrosti egipatskoj' (Dj 7,22).

AUGUSTIN,
De doctrina christiana, II. xl. 60–61.

Bitno je prihvatiti način razmišljanja – ili pisanja, ili govorenja – kojim su se do sada koristili pogani i osloboditi ga za službu evanđelja. Augustin tvrdi da su bitni, neutralni, ali ipak vrijedni načini razmišljanja ili samoizražavanja bili iskopani iz 'rudnika Božje providnosti'; poteškoća se sastoji u njihovome načinu uporabe u poganskoj kulturi gdje su bili 'nepravo i nezakonito osramoćeni štovanjem demona'.

Augustinov je pristup stoga postavio temelje tvrdnji da sve što god je dobro, istinito ili lijepo treba staviti u službu evanđelja. Ovaj je pristup prevladao Zapadnom crkvom i dao kršćanskim piscima teološke temelje za kritičko prisvajanje književnih rodova čije je podrijetlo bilo izvan Crkve. Uz književne rodove koji su već poznati u Crkvi te su široko prepoznati kao u cijelosti prikladni kršćanskoj uporabi – poput propovijedi i biblijskih komentara – mogu se dodati i drugi čije je kulturno podrijetlo potpuno svjetovno. Primjeri za to su drama i – da nagovijestimo kasniji razvoj – roman.

Dakle, postavljena je scena za uzajamni odnos kršćanske teologije, liturgije i duhovnosti s kulturnom tradicijom Staroga svijeta – to je neupitno jedan od najzanimljivijih i naplodnijih primjera međusobnoga kulturnog obogaćivanja u intelektualnoj povijesti čovječanstva.

USTANOVLJENJE EKUMENSKIH SIMBOLA VJERE

Engleska riječ 'vjerovanje' ['creed'] dolazi od latinske riječi *credo*, 'vjerujem', kojom započinje Apostolsko vjerovanje – vjerojatno najpoznatije od svih vjerovanja: 'Vjerujem u Boga ...' odnosi se na iskaz vjere što sažima glavne točke kršćanske vjere koju svi kršćani dijele. Zbog ovog se razloga pojam 'credo' nikad ne upotrebljava za iskaze vjerovanja posebnih denominacija. Oni se najčešće nazivaju 'vjeroispovijedanja' (poput luteranskoga *Augsburškog vjeroispovijedanja* ili reformiranog *Westminsterskog vjeroispovijedanja*). 'Vjeroispovijedanja' se odnose na denominaciju; 'credo' se odnosi na cjelokupnu kršćansku Crkvu i uključuje samo iskaze vjere koje bi svaki kršćanin trebao prihvatiti i koje bi ga trebale obvezati. 'Credo' je prepoznat kao sažet, formalan te općeprihvatljiv i autoriziran iskaz glavnih točaka kršćanske vjere.

U patrističkom razdoblju dva su vjerovanja uživala teološki autoritet i poštovanje cjelokupne Crkve. Izgleda da je poticaj njihovu razvoju došao iz potrebe stvaranja sažetka kršćanske vjere, a koji bi bio prikladan za javne prigode od kojih je najvažnija bila krštenje. Rana je Crkva svoje obraćenike krštavala na Uskrs, nakon razdoblja katekumenata, koje je bilo vrijeme pripreme i poučavanja za ovaj trenutak javnog priznanja vjere i predanja. Zahtijevala je da svaki obraćenik koji je želio biti kršten treba javno priznati svoju vjeru. Čini se da su vjerovanja nastala kao jednoobrazne vjeroispovijedi kojima bi se obraćenici trebali koristiti u tim prigodama.

Apostolsko vjerovanje vjerojatno je najpoznatiji oblik vjerovanja u zapadnome kršćanstvu. Dijeli se u tri glavna dijela koja govore o Bogu, Isusu Kristu i Duhu Svetome. Sadrži i dio o Crkvi, sudu i uskrsnuću. Povijesni nastanak ovog vjerovanja je slojevit, a početak mu je u krsnim simbolima vjere. Dvanaest posebnih iskaza ovoga vjerovanja, koji su izgleda konačno oblikovani u osmome stoljeću, tradicionalno su pripisivani apostolima, iako ne postoji povijesno opravdanje za ovakvu tvrdnju. Postoje male razlike između zapadne i istočne verzije ovog vjerovanja; iskaze o 'silasku nad pakao' i 'općinstvu svetih' ne može se pronaći u istočnim verzijama toga teksta.

1 Vjerujem u Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje;
2 i u Isusa Krista, Sina njegova jedinoga (*unicus*), Gospodina našega;
3 koji je začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice;
4 mučen pod Poncijem Pilatom, raspet, umro i pokopan; [sašao nad pakao;]
5 treći dan uskrsnuo od mrtvih;
6 uzašao na nebesa, sjedi o desnu Boga Oca svemogućega;
7 odonud će doći suditi žive i mrtve.
8 Vjerujem u Duha Svetoga;
9 svetu Crkvu katoličku; [općinstvo svetih;]
10 oproštenje grijeha;
11 uskrsnuće tijela; (*resurrectio carnis*)
12 i život vječni.

Apostolsko vjerovanje

Prevedeno prema: DENZINGER, HEINRICH i HÜNERMANN, PETER, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoredu*, preveo Ljudevit Plačko, UPT, Đakovo, 2002., §30, str. 11–12.

Nicejsko vjerovanje opširnija je verzija vjerovanja (poznato točnije kao 'Nicejsko-carigradsko vjerovanje'). Ono uključuje dodatnu građu koja se tiče Kristove osobe i djela Duha Svetoga. Kao odgovor kontroverzama o Kristovu božanstvu, vjerovanje uključuje izričite potvrde njegove jednakosti s Bogom, uključujući izraze 'Bog od Boga' i 'istobitan s Ocem'. Kao dio polemike protiv arijevaca, Koncil u Niceji (srpnja 325.) formulirao je kratki iskaz vjere zasnovan na krsnom simbolu vjere koji se upotrebljavalo u Jeruzalemu.

Vjerovanje je željelo utvrditi potpuno Kristovo božanstvo spram arijanskomu razumijevanju Kristova stvorenjskog položaja, te uključuje četiri eksplicitne osude arijanskih pogleda kao i tri članka vjere. Budući da su izgubljeni cjeloviti zaključci iz Niceje, prisiljeni smo osloniti se na sekundarne izvore (kao što su crkveni povjesničari i pisci poput Atanazija i Bazilija iz Cezareje).

Vjerujemo u jednoga Boga, Oca svemogućega (*pantocrator*), Stvoritelja svega vidljivoga i nevidljivoga. I u jednoga Gospodina Isusa Krista, Sina Božjega; Jedinorođenca, rođenog od Oca – to jest, od Očeve biti; Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga; rođena, ne stvorena, iste bîti s Ocem (*homoousion to patri*); po kome je stvoreno sve na nebu i na zemlji; koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao i utjelovio se, i postao čovjekom; i trpio je, i uskrsnuo je treći dan, i uzašao na nebesa; i doći će suditi žive i mrtve. I u Duha Svetoga.
One pak koji kažu 'Bijaše vrijeme kada njega nije bilo', i 'Prije nego je rođen, on ne bijaše' i 'On je stvoren iz ničega', ili koji kažu da je Sin Božji iz neke druge supstancije ili bîti, ili da je preobraziv ili promjenjiv – njih katolička i apostolska Crkva kažnjava anatemom.

Nicejsko vjerovanje

Prevedeno prema: DENZINGER, *Nav. dj.*, §125–126, str. 32.

Razvoj vjerovanja bio je važan element u postizanju doktrinarnog konsenzusa u ranoj Crkvi. Jedno od područja nauka koje je doživjelo značajan razvoj i pokazalo se kontroverznim odnosi se na Kristovu osobu, na što ćemo sada obratiti pažnju.

DVIJE NARAVI U ISUSU KRISTU

Dva nauka, kojima je patrističko razdoblje značajno doprinijelo, odnose se na Kristovu osobu (područje teologije koje se, kako smo već naveli, naziva 'kristologijom') i na Božju narav. Ova dva nauka jedan su s drugim organski povezana. Do 325. rana je Crkva došla do zaključka da je Isus 'istobitan' (*homoousios*) s Bogom. (Pojam *homoousios* može se prevesti i kao 'jedne biti' ili 'konsupstancijalan'.) Implikacije ovoga kristološkog iskaza jesu dvojake: prvo, na intelektualnoj razini on je učvrstio duhovnu važnost Isusa Krista za kršćane; na drugom mjestu, on je, međutim, oštro doveo u pitanje pojednostavljene pojmove o Bogu. Jer ako Isus *jest* prepoznat kao 'istobitan' s Bogom, tada se cjelokupni nauk o Bogu mora promatrati u svjetlu ovog iskaza. Zbog toga se povijesni razvoj nauka o Trojedinome Bogu nadovezuje na pojavu kristološkog konsenzusa unutar Crkve. Tek nakon što se Kristovo božanstvo moglo smatrati ustanovljenom i vjerodostojnom polazišnom točkom, mogla je započeti teološka spekulacija o Božjoj naravi.

Primjetno je da su se kristološke rasprave najviše vodile u istočnosredozemnom svijetu, vođene su na grčkom jeziku i to uglavnom u svjetlu pretpostavki vodećih grčkih filozofskih škola. To praktički znači da su mnogi središnji pojmovi kristoloških rasprava rane Crkve grčki, te su često opterećeni poviješću uporabe unutar grčke filozofske tradicije.

Glavnim svojstvima patrističke kristologije bavit ćemo se u nastavku ove knjige. Međutim, u ovoj ranoj fazi možemo sažeti glavne razdjelnice patrističke kristološke rasprave prikazom dviju škola, dviju rasprava i dvaju koncila.

Škole

Aleksandrijska škola bila je sklona naglašavati Kristovo božanstvo i interpretirati ga u pojmovima 'Riječ je tijelom postala'. Za ovu školu središnji je tekst Pisma Ivan 1,14, 'I Riječ tijelom postade i nastani se među nama'. Ovaj naglasak na ideji utjelovljenja doveo je do stava o posebnoj važnosti blagdana Božića. *Antiohijska škola*, međutim, isti je takav naglasak stavljala na Kristovu ljudskost i posebnu važnost davala njegovu moralnome primjeru.

Rasprave

Arijanska kontroverza četvrtoga stoljeća prepoznata je kao jedna od najznačajnijih u povijesti kršćanske Crkve. Arije (oko 250. – oko 336.) je tvrdio da su svetopisamski naslovi za Krista, koji upućuju na to da ima jednak položaj s Bogom, uglavnom počasni naslovi. Krista treba smatrati stvorenjem, iako najvišim među drugim stvorenjima. Ova tvrdnja izazvala je protivnu reakciju Atanazija koji je tvrdio da je Kristovo božanstvo od središnje važnosti za kršćansko razumijevanje spasenja (područje kristologije poznato kao 'soteriologija'). Arijeva je kristologija, kako je rekao, nedostatna soteriologija. Arijev Krist ne može izbaviti palo čovječanstvo. Na kraju je arijanizam (pokret povezan s Arijem) proglašen heretičkim. Slijedila je *apolinarska* rasprava čiji je protagonist bio Apolinar iz Laodiceje (oko 310. – oko 390.). Apolinar je, kao gorljivi protivnik Arija, tvrdio da se Krista ne može smatrati u potpunosti čovjekom. U Kristovu slučaju, ljudski duh zamijenjen je božanskim *logosom*. Krist dakle nije u potpunosti bio čovjekom. Ovo su stajalište pisci poput Grgura Nazijanskog smatrali odviše nedostatnim, jer je pretpostavljalo da Krist ne može potpuno izbaviti ljudsku narav.

Koncili

Koncil u Niceji (325.) sazvao je Konstantin, prvi kršćanski car, s ciljem da dovede u red kristološka neslaganja koja su destabilizirala carstvo. Bio je to prvi 'ekumenski koncil' (to jest, zasjedanje biskupa iz cijeloga kršćanskog carstva čije se odluke smatralo normativnima za Crkvu). Niceja (sada grad Iznik u Turskoj) arijansku je kontroverzu razriješila tvrdnjom da je Isus *homoousios* ('istobitan' ili 'jedne biti') s Ocem te time odbacila Arijevo stajalište, gorljivo se zalažući u korist Kristova božanstva. *Koncil u Kalcedonu* (451.), četvrti ekumenski koncil, potvrdio je zaključke Niceje i odgovorio na nove rasprave o Kristovoj ljudskosti koje su se u međuvremenu pojavile.

NAUK O TROJEDINOME BOGU

Nakon što su se razriješile kristološke rasprave u ranoj Crkvi, započelo se s razradom njihovih posljedica. U ovom vrlo kreativnome i zanimljivom razdoblju kršćanske teologije, nauk o Trojedinome Bogu počeo je poprimati prepoznatljivi oblik. Osnovna svojstva toga nauka mogla bi se sažeti na sljedeći način: postoje tri osobe u Bogu – Otac, Sin i Duh Sveti – te treba smatrati da su jednakog božanskog dostojanstva. Istobitnost Oca i Sina definirana je u okviru kristoloških rasprava do koncila u Niceji; božanstvo Duha definirano je naknadno, napose u spisima Atanazija i Bazilija iz Cezareje.

Glavni argumenti trinitarnih rasprava ticali su se načina razumijevanja Trojedinoga Boga. Postepeno su nastajala dva zasebna pristupa: jedan povezan s Istočnom, a drugi sa Zapadnom crkvom.

Istočno stajalište, koje i danas ima veliku važnost u Grčkoj pravoslavnoj crkvi i Ruskoj pravoslavnoj crkvi, razvila su posebice tri pisca, što su živjela na području koje se nalazi u današnjoj Turskoj. Bazilije iz Cezareje (oko 330.–379.), Grgur Nazijanski (329.–389.) i Grgur iz Nise (oko 330. – oko 395.), poznati kao *Kapadocijski oci*, započeli su promišljanje o Trojedinome Bogu razmatrajući različite načine spoznaje Oca, Sina i Duha. *Zapadno* stajalište, napose povezano s Augustinom iz Hipona, započinjalo je s pitanjem o jedinstvu Boga te nastavljalo s proučavanjem utjecaja dubljih smislova božanske ljubavi na naše razumijevanje njegove naravi. Ova će se stajališta kasnije u knjizi detaljnije istražiti.

Nauk o Trojedinome Bogu predstavlja rijetki slučaj teološkog problema koji se ticao i Istočne i Zapadne crkve. Naša se pažnja sada premješta na dvije teološke rasprave koje su bile posebno povezane sa Zapadnom crkvom, a obje su se povezivale s Augustinom iz Hipona.

NAUK O CRKVI

Glavna kontroverza u Zapadnoj crkvi usredotočila se na pitanje svetosti Crkve. Donatisti su bili skupina domaćih afričkih kršćana, smještenih na području što se danas nalazi u Alžiru, a koji su se opirali širenju utjecaja Rimske crkve u Sjevernoj Africi. Tvrdili su da je Crkva tijelo svetih, u kojemu za grješnike nema mjesta. Problem je postao vrlo važan s obzirom na progon pod carom Dioklecijanom 303. godine, a koji je trajao do obraćenja Kostantina 313. godine. Tijekom ovoga progona, kada je i posjedovanje Pisma bilo nezakonito, brojni su kršćani svoje primjerke Pisma predavali vlastima. Oni koji su odbili podleći takvom pritisku odmah su bili osuđeni. Nakon prestanka progona, mnogi od ovih *traditores* – latinska riječ koja doslovno znači 'oni koji predaju [svoja Pisma]' – ponovno su se pridružili

Crkvi. Donatisti su zahtijevali njihovo isključenje, jer su se kompromitirali. Augustin je mislio drugačije, tvrdeći da Crkva mora biti 'miješano tijelo' svetih i grješnika, odbijajući odstraniti one koji su pokleknuli pred progonima ili iz drugih razloga. Valjanost crkvene službe i propovijedanja, prema Augustinu, nije ovisila o svetosti službenika već o osobi Isusa Krista. Osobna grješnost službenika nije umanjivala vrijednost sakramenata. Ovaj stav, koji je vrlo brzo postao normativan u Crkvi, duboko je utjecao na kršćansku misao o naravi Crkve i njezinih službenika.

Donatistička rasprava, o kojoj ćemo kasnije detaljnije govoriti, bila je prva koja se usredotočila na pitanje nauka o Crkvi (poznatoga kao 'ekleziologija') te na druga s njim povezana pitanja, kao što je način djelovanja sakramenata. Mnoga od pitanja razvijena u ovoj kontroverzi ponovno će isplivati na površinu tijekom reformacije, kada će ekleziološki problemi doći u prvi plan. Jednako se može reći i za nauk o milosti, kojemu se sada okrećemo.

NAUK O MILOSTI

Nauk o milosti nije bio značajan za razvoj teologije Istočne crkve grčkoga govornog područja. No, u drugome desetljeću petog stoljeća, oko toga je pitanja izbila velika kontroverza. Pelagije, britanski asketski redovnik nastanjen u Rimu, snažno je naglašavao potrebu za ljudskom moralnom odgovornošću. Zapanjen moralnom raspuštenošću crkve u Rimu, naglašavao je potrebu za neprestanim moralnim samousavršavanjem u svjetlu starozavjetnoga zakona i Kristova primjera. Njegovi su protivnici – među kojima je bio i Augustin – takav stav smatrali nijekanjem uloge Božje milosti u nastanku ili nastavku kršćanskog života. Pelagijanizam se smatralo religijom autonomije čovjeka koja drži da su ljudska bića sposobna preuzeti inicijativu u svome vlastitom spasenju.

Augustin je snažno reagirao protiv pelagijanizma, inzistirajući na prvenstvu Božje milosti u svakome trenutku kršćanskog života. Po Augustinu, ljudska bića ne posjeduju nužnu slobodu za poduzimanje početnih koraka prema spasenju. Daleko od toga da bi imali 'slobodu volje', ljudska bića imaju volju koja je izopačena i okaljana grijehom te ih navodi na zlo i udaljava od Boga. Samo se milost Božja može suprotstaviti ovoj sklonosti. Augustinovo inzistiranje na milosti bilo je toliko snažno da je postao poznat kao 'doktor milosti' (*doctor gratiae*).

Središnja tema Augustinove misli jest *palost* ljudske naravi. Slika 'pada' dolazi iz Postanka 3 te izražava ideju kako je ljudska narav 'pala' iz svojega iskonskoga netaknutog stanja. Sadašnje stanje ljudske naravi nije stoga ono koje je Bog želio. Stvoreni red više se izravno ne podudara s 'dobrohotnošću' svojega iskonskog integriteta. On je prošlost. Iskvario se i uništio – ali ne nepovratno, što tvrdi nauk o spasenju i opravdanju. Slika 'pada' izražava ideju da stvorenje trenutno postoji na nižoj razini nego što je to Bog želio.

Iz toga slijedi, prema Augustinu, da su ljudska bića od trenutka rođenja okaljana grijehom. Suprotno egzistencijalističkim filozofima dvadesetog stoljeća, koji tvrde da je 'palost' opcija koju izabiremo (a ne nešto što je za nas izabrano), Augustin drži grijeh svojstvom ljudske naravi. To je integrativni, a ne opcionalni aspekt našeg bića. Ovaj uvid, zaoštren u Augustinovu nauku o iskonskome grijehu, ima središnju važnost u njegovu nauku o grijehu i spasenju. Budući da su svi grješnici, svima je potrebno izbavljenje. Budući da su svi lišeni Božje slave, svi trebaju biti izbavljeni.

Po Augustinu, čovječanstvo, prepušteno svojim sposobnostima i sredstvima, nikada ne bi moglo stupiti u odnos s Bogom. Ništa što ljudi mogu učiniti nije dostatno da se raskinu okovi grijeha. Da upotrijebimo sliku s kojom se Augustin nasreću nikada nije morao susresti: to je kao da se ovisnik o drogi želi osloboditi zagrljaja heroina ili kokaina. Situacija se ne može iznutra promijeniti – i ako treba doći do promjene, ona čovjeku treba doći izvana. Prema Augustinu, Bog se upleće u ljudsku dilemu. Bog to ne mora učiniti, ali zbog ljubavi prema palome čovječanstvu Bog je, u osobi Isusa Krista, ušao u ljudsku situaciju kako bi izbavio čovjeka.

Augustin je smatrao kako je 'milost' nezasluženi i nezavrijeđeni dar Božji po kojemu Bog čovjeku dobrovoljno raskida okove grijeha. Izbavljenje je moguće samo kao Božji dar. To nije nešto što sami možemo postići, već nešto što je učinjeno za nas. Augustin stoga naglašava da se izvori spasenja nalaze u Bogu, izvan čovjeka. Bog, a ne čovjek, pokreće proces spasenja.

No za Pelagija je situacija bila posve drugačija. Pelagije je naučavao da se izvori spasenja nalaze u čovjeku. Čovjek ima sposobnost spasiti se. On nije okovan grijehom, već ima mogućnost učiniti sve što je nužno za spasenje. Spasenje je nešto što se može zavrijediti dobrim djelima, zbog kojih je Bog dužan nagraditi čovjeka. Pelagije marginalizira ideju milosti i shvaća je kao obznanjivanje Božjih zahtjeva čovječanstvu za postizanje spasenja – kao što su Deset zapovijedi ili Kristov moralni primjer. Ethos pelagijanizma može se ovako sažeti: 'spasenje po zaslugama', dok je Augustin naučavao 'spasenje po milosti'.

Očito, ove dvije različite teologije uključuju vrlo različita razumijevanja ljudske naravi. Po Augustinu, ljudska je narav slaba, pala i nemoćna; po Pelagiju, ona je autonomna i samodostatna. Po Augustinu, spasenje čovjeka ovisi o Bogu; po Pelagiju, Bog samo ukazuje na to što treba učiniti kako bi se postiglo spasenje – i onda ostavlja ljude da sami ispune te uvjete. Po Augustinu, spasenje je nezasluženi dar; po Pelagiju, spasenje je pravedno zaslužena nagrada.

Trebamo dalje istražiti još jedan aspekt Augustinova razumijevanja milosti. Budući da su ljudska bića nesposobna spasiti sama sebe, te jer je Bog darovao milost nekima (ali ne svima), slijedi da je Bog 'predodredio' one koji će biti spašeni. Razvijajući ovu ideju čije su naznake pristune u Novome zavjetu, Augustin je razvio nauk o predestinaciji. Pojam 'predestinacije' upućuje na Božju vječnu i iskonsku odluku da neke spasi, a druge ne. Ovaj je aspekt Augustinove misli bio neprihvatljiv mnogim njegovim suvremenicima, a da ne govorimo o onima koji su došli poslije njega. Nije potrebno reći kako ova misao nema izravnu usporedbu u Pelagijevoj misli.

Koncil u Kartagi (418.) odlučio se za Augustinove poglede na milost i grijeh, te je beskompromisno osudio pelagijanizam. Međutim, pelagijanizam je u različitim oblicima ostalo točkom prepiranja u vremenu koje je nadolazilo. Završetkom patrističkoga razdoblja i pojavom tzv. Mračnog doba u Zapadnoj Europi, mnoga su pitanja ostala neriješena. Ponovno će ih se rješavati u srednjemu vijeku i napose u vrijeme reformacije.

KLJUČNA IMENA, RIJEČI I IZRIČAJI

* apolinarizam
apologetika
* arijanizam
augustinizam
* donatistički
* donatizam
* ekleziologija
* eklezološki
ekumenski koncili
izvankanonski
kanon
kanonski
Kapadocijski oci
* kristologija
* kristološki
patristički
patrologija
* pelagijanizam
* pelagijanski
* predestinacija
* soteriologija
* trinitarni
* Trojedini Bog
* utjelovljenje
vjerovanje

Pojmovi označeni zvjezdicom (*) istražit će se kasnije u ovoj knjizi.

PITANJA UZ I. POGLAVLJE

Budući da je ovo poglavlje prvo koje će mnogi studenti čitati, postavljene su dvije grupe pitanja. Prva grupa je osnovna; druga je na razini koja se proteže ovom knjigom.

Prva grupa Uvodno

1 Smjestite sljedeće gradove ili područja na karti 1: Aleksandrija, Antiohija, Kapadocija, Konstantinopol, Hipon, Jeruzalem, Rim.
2 Sada pronađite crtu razdjelnicu latinskoga i grčkog područja. Latinski je bio glavni jezik zapadno od te crte, a grčki istočno od nje. Ustanovite prevladavajući jezik u svakom gradu spomenutom na karti 1.
3 Koje biste jezike povezali sa sljedećim piscima: Atanazije, Augustin iz Hipona, Origen, Tertulijan?
4 Sljedeći su pokreti imali veliku važnost u patrističkome razdoblju: donatizam, gnoza, pelagijanizam. Povežite kontroverze svakog od ovih pokreta sa sljedećim teolozima: Atanazije, Augustin iz Hipona, Irenej Lyonski. (Napominjem da su ovi teolozi povezani s više kontroverzi.)

Druga grupa Standardna razina

1 Koji je bio glavni problem rasprave u arijanskoj kontroverzi? Zašto su mu Arijevi protivnici pridavali takvu važnost?
2 Zašto se uvođenje ustanovljenih vjerovanja dobrohotno prihvaćalo u mnogim crkvama?
3 Zašto je bilo potrebno postići dogovor o kanonu Pisma? Koju bi praktičnu razliku ovo uvelo u teološke rasprave tadašnjega vremena?
4 Engleski povjesničar Thomas Carlyle jednom je ustvrdio da je povijest u osnovi biografija velikih pojedinaca. Na temelju čitanja prvog poglavlja, što mislite koja je najznačajnija osoba za oblikovanje ovog kršćanskog razdoblja?
5 Zašto je bilo poprilično malo zanimanja za nauk o Crkvi u ovome ranom razdoblju? Što mislite, zašto je donatistička rasprava izbila u Zapadnoj, a ne u Istočnoj crkvi?

DODATNA LITERATURA

BETTENSON, HENRY, *Documents of the Christian Church*, 2. izdanje, Oxford University Press, Oxford, 1963.
CHADWICK, HENRY, *The Early Church*, Pelican, London/New York, 1964.
COMBY, JEAN, *How to read Church History*, svezak 1, SCM Press, London, 1985.
DANIELOU, JEAN I MARROU, HENRI, *The Christian Centuries*, svezak 1, Darton, Longman and Todd, London, 1964.
FREND, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
HAZLETT, IAN (ur.), *Early Christianity: Origins and Evolution to* AD 600, SPCK, London, 1991.
JEDIN, HERBERT I DOLAN, JOHN (ur.), *A Handbook of Church History*, svezak 1, Burns & Oates, London, 1965.
KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 4. izdanje, A. & C. Black, London, 1968.
MEER, F. VAN DER I MOHRMANN, CHRISTINE, *Atlas of the Early Christian World*, Nelson, London, 1959.
STEVENSON, J., *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to* AD 337, SPCK, London, 1987.
—*Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church*, prepravljeno izdanje, SPCK, London, 1987., str. 337–461.
YOUNG, FRANCES M., *From Nicea to Calcedon*, SCM Press, London, 1983.

POJEDINI TEOLOZI

BARNARD, L. W., *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
BARNES, TIMOTHY D., *Athanasius and Constantinus; Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1993.
BONNER, GERALD, *Augustine: Life and Controversies*, prepravljeno izdanje, Canterbury Press, Norwich, 1986.
BROWN, PETER, *Augustin of Hippo*, Faber & Faber, London, 1967.
CAMPENHAUSEN, HANS VON, *The Fathers of the Greek Church*, A. & C. Black, 1963.
—*The Fathers of the Latin Church*,

A. & C. Black, 1964.
CHADWICH, HENRY, *Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
CLARK, MARY T., *Augustine*, Geoffrey Chapman, London, 1994.
CROUZEL, HENRI, *Origen*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1989.
GRANT, ROBERT M., *Greek Apologist of the Second Century*, Westminster Press, Philadelphia, 1988.
KELLY, J. N. D., *Jerome*, Duckworth, London, 1975.
MINNS, DENNIS, *Irenaeus*, Geoffrey Chapman, London, 1994.
QUASTEN, JOHANNES, *Patrology*, 4 sveska, Christian Classics, Westminster, MD, 1986. Konačna studija o životima i spisima teologa patrističkog razdoblja do 451. godine.
RIST, JOHN M., *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, 1994.
RUSCH, WILLIAM G., *The Later Latin Fathers*, Duckworth, London, 1977.
TRIGG, JOSEPH WILSON, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta, GA, 1983.
TUGWELL, SIMON, *The Apostolic Fathers*, Geoffrey Chapman, London, 1989.

SREDNJI VIJEK I RENESANSA

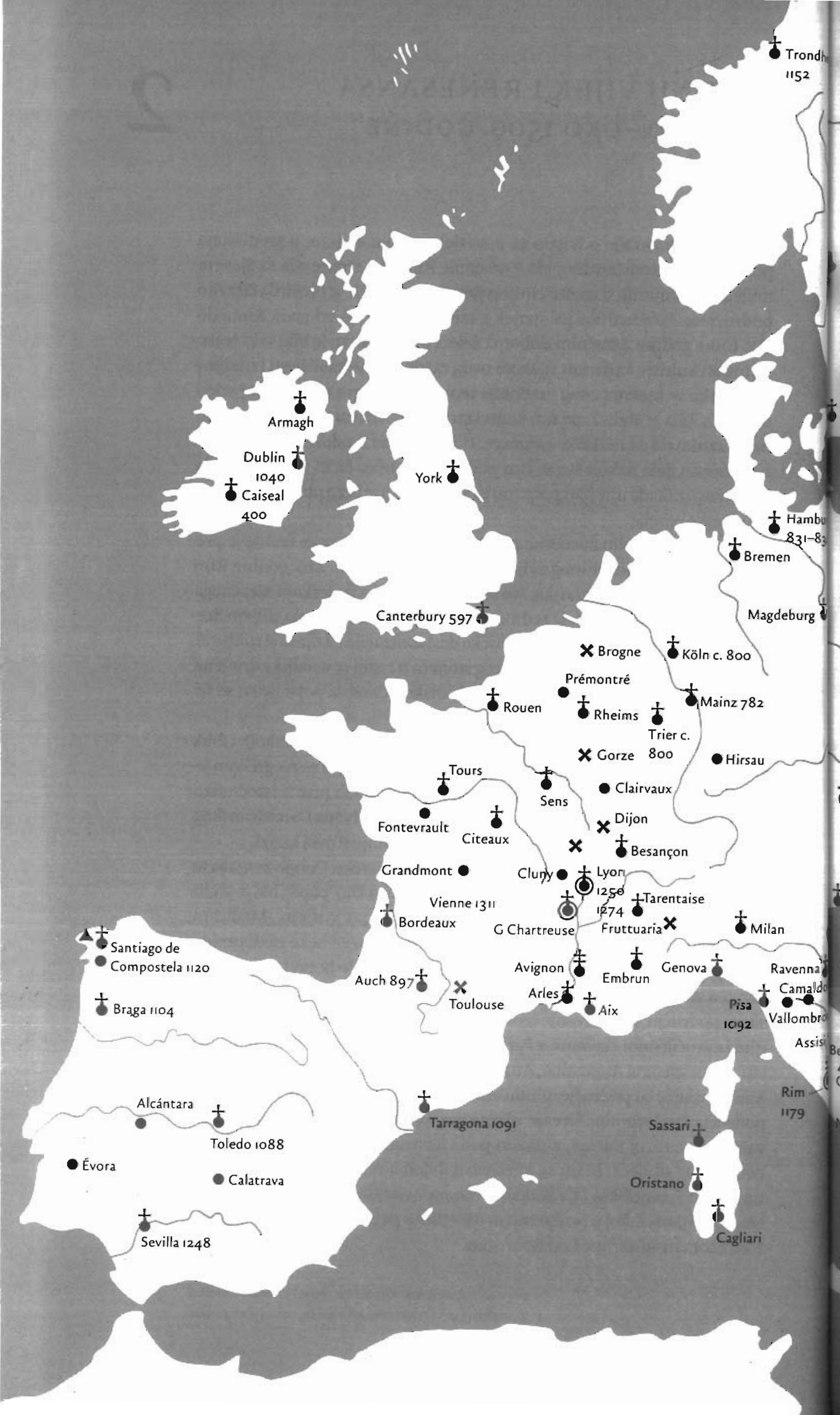
OKO 1050.–OKO 1500. GODINE

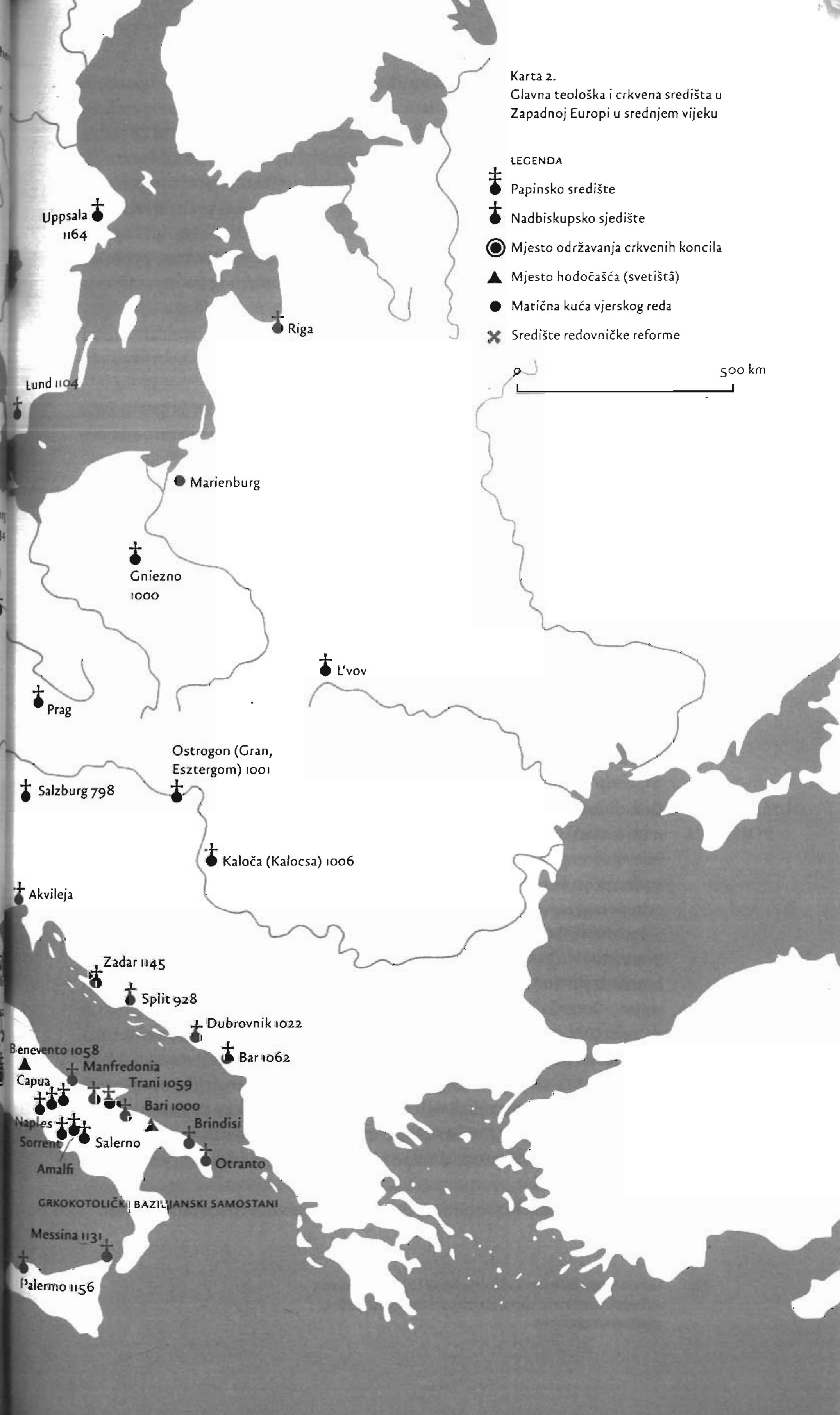
2

Patrističko razdoblje odvijalo se u sredozemnom svijetu, u središtima poput Rima i Konstantinopola. Osvajanje Rima od strane silâ sa Sjevera unijelo je pomutnju u sredozemni svijet. Nestabilnost se proširila čitavim područjem. Povjesničari još uvijek nazivaju razdoblje od pada Rima do oko 1000. godine 'Mračnim dobom', želeći ukazati kako je bilo vrlo teško formirati kulturu i znanost tijekom ovog razdoblja nestabilnosti i nesigurnosti. Iako se tijekom ovog razdoblja teološka rasprava u Zapadnoj crkvi nastavila, bila je obilježena tim kontekstom preživljavanja. Javnost se vrlo malo zanimala za teološke rasprave. U istočnome Sredozemlju nestabilnost se razvijala nakon što se tim područjem počeo širiti islam. Premda kršćanstvo nikada nije bilo potpuno istisnuto, vrlo je brzo poprimilo status manjinske religije.

U ovome razdoblju europske povijesti, središte kršćanske teologije premjestilo se iz sredozemnog svijeta u Zapadnu Europu. 410. godine Rim je konačno pao u ruke Alarika, što se često označava početkom Mračnoga doba u Zapadnoj Europi. U sedmome stoljeću, širenje islama diljem Sredozemlja dovelo je do sveopće političke destabilizacije i daljnih strukturalnih promjena u regiji. Do jedanaestog stoljeća u regiji se ustalila određena razina stabilnosti, a namjesto bivšega Rimskog Carstva pojavile su se tri vodeće sile.

1. Bizant, sa središtem u Konstantinopolu (danas Istanbul u Turskoj). Oblik kršćanstva koji je prevladavao ovim područjem temeljio se na grčkom jeziku i bio je duboko ukorijenjen u spisima patrističkih pisaca istočnosredozemnog područja, poput Atanazija, Kapadočana i Ivana Damaščanskog. Kraća rasprava o bizantskoj teologiji nalazi se kasnije u ovoj knjizi.
2. Zapadna Europa, napose područja Francuske, Njemačke, Donjih zemalja te sjeverne Italije. Rim sa svojim biskupom, poznatim kao 'papa', bio je središte onog oblika kršćanstva koji je prevladavao tim područjem. (Međutim, u razdoblju poznatim kao 'Veliki raskol', pojavile su se neke nedoumice: postojala su dva kandidata za papinstvo, jedan koji je boravio u Rimu, a drugi u Avignonu, gradu u južnoj Francuskoj.) Ovdje, na zapadnoeuropskom području, proučavanje teologije koncentriralo se u velikim katedralnim i sveučilišnim školama u Parizu i drugdje, a uglavnom se temeljilo na latinskim spisima Augustina, Ambrozija i Hilarija iz Poitiersa.
3. Kalifat, islamsko područje, obuhvatilo je većinu krajnjih istočnih i južnih područja Sredozemlja. Širenje islama nastavilo se u nekoliko iznenadnih valova po čitavoj Europi, a nakon pada Konstantinopola 1453. Do kraja petnaestog stoljeća, islam se učvrstio u dvjema regijama europskog kontinenta: u Španjolskoj i na Balkanu. Napredovanje se zaustavilo porazom Maora u Španjolskoj u posljednjem desetljeću petnaestog stoljeća te porazom otomanskih trupa kod Beča 1529.


Trondh
1152
Armagh
Dublin
1040
Caiseal
400
York
Hambu
831–83
Bremen
Magdeburg
Canterbury 597
Brogne
Köln c. 800
Prémontré
Rouen
Rheims
Mainz 782
Trier c.
800
Gorze
Hirsau
Tours
Sens
Clairvaux
Fontevrault
Citeaux
Dijon
Besançon
Grandmont
Cluny
Lyon
1250
1274
Vienne 1311
Tarentaise
Bordeaux
G Chartreuse
Fruttuaria
Milan
Santiago de
Compostela 1120
Auch 897
Toulouse
Avignon
Embrun
Genova
Ravenna
Arles
Aix
Pisa
1092
Camald
Vallombr
Braga 1104
Assis
Rim
1179
Alcántara
Toledo 1088
Tarragona 1091
Sassari
Évora
Calatrava
Oristano
Sevilla 1248
Cagliari



Karta 2.
Glavna teološka i crkvena središta u Zapadnoj Europi u srednjem vijeku

LEGENDA
‡ Papinsko središte
† Nadbiskupsko sjedište
◎ Mjesto održavanja crkvenih koncila
▲ Mjesto hodočašća (svetištâ)
● Matična kuća vjerskog reda
✖ Središte redovničke reforme
0
500 km
Uppsala 1164
Riga
Lund 1104
Marienburg
Gniezno 1000
L'vov
Prag
Ostrogon (Gran, Esztergom) 1001
Salzburg 798
Kaloča (Kalocsa) 1006
Akvileja
Zadar 1145
Split 928
Dubrovnik 1022
Bar 1062
Benevento 1058
Manfredonia
Capua
Trani 1059
Bari 1000
Brindisi
Naples
Sorrento
Salerno
Otranto
Amalfi
GRKOKOTOLIČKI BAZILIJANSKI SAMOSTANI
Messina 1131
Palermo 1156

Tijekom ovog razdoblja zbio se događaj od presudne važnosti u povijesti Zapadne crkve. Zbog različitih razloga, tijekom devetoga i desetog stoljeća, odnosi između Istočne crkve sa središtem u Konstantinopolu te Zapadne crkve u Rimu postali su vrlo zategnuti. Veliko neslaganje oko rečenice *filioque* u Nicejskom vjerovanju bilo je od nemale važnosti u ovoj pogoršanoj situaciji. I drugi su razlozi tome pridonijeli, uključujući politički rivalitet Rima kao latinskoga govornog područja i Konstantinopola kao grčkoga govornog područja, te sve snažnije zahtjeve za prevlašću rimskoga pape. Konačni rascjep između katoličkoga Zapada i pravoslavnog Istoka obično je datiran 1054. godine, premda je taj datum pomalo proizvoljan.

Jedan od glavnih rezultata ove napetosti jest nedovoljna teološka suradnja Istoka i Zapada. Iako su se zapadni teolozi poput Tome Akvinskoga slobodno pozivali na spise grčkih otaca, to su bili spisi ranijeg datuma. Radovi kasnijih pravoslavnih teologa, poput onih cijenjenog pisca Grigorija Palamasa, pobudili su malo zanimanja na Zapadu. Tek se za dvadeseto stoljeće može reći da je došlo do otkrivanja bogatstva pravoslavne tradicije.

U ovom poglavlju prvenstveno nas zanima europska teologija koja je imala dubokog utjecaja na zapadnokršćansku misao. Često se terminom 'srednjovjekovna teologija' označava zapadna teologija toga doba, dok se terminom 'bizantska teologija' označava teologija Istočne crkve istoga razdoblja, prije pada Konstantinopola 1453. Tijekom ovog razdoblja zapadnoeuropske povijesti, središta kršćanske teologije postepeno su se pomicala prema sjeveru, do Francuske i Njemačke. Iako je Rim ostao središte kršćanske moći u regiji, intelektualna aktivnost postepeno se pomicala u francuske samostane, kao što su Chartres, Reims i Le Bec. Osnivanjem srednjovjekovnih sveučilišta, teologija se ubrzo afirmirala kao središnje područje akademskog istraživanja. Tipično srednjovjekovno sveučilište imalo je četiri fakulteta: niži fakultet umijeća, te tri viša fakulteta teologije, medicine i prava.

OBJAŠNJENJE POJMOVA

Definiranje povijesnih razdoblja iznimno je težak posao. Dio problema leži u nedostatku općeg slaganja oko karakteristika koje određuju neko razdoblje. Ovo napose važi za 'srednji vijek', 'renesansu' i 'moderno doba'. Također, postoje velike poteškoće u definiranju nekih intelektualnih pokreta određenog razdoblja, napose humanizma.

Razdoblje koje razmatramo u ovom poglavlju porodilo je dva najvažnija intelektualna pokreta u povijesti misli: *skolastiku* i *humanizam*. Skolastika i humanizam dominirali su intelektualnim svijetom – uključujući i teološki svijet – između 1300. i 1500. Iako se može tvrditi da je skolastika bila na zalazu 1500. godine, još je uvijek imala izniman utjecaj na mnoga europska sveučilišta, poput Sveučilišta u Parizu. Razumijevanje naravi oba pokreta ključno je za pokušaj osmišljavanja razvoja kršćanske teologije ovog razdoblja ili razumijevanja religijskih i intelektualnih pritisaka koji su doveli do nastanka reformacije. Ova su dva pokreta povezana, tako da se potonji smatra odgovorom kulturnom siromaštvu te pretjeranoj teološkoj preciznosti skolastike. Pokušat ćemo u nastavku razjasniti neke pojmove koji se upotrebljavaju u djelima što se odnose na ova glavna razdoblja kršćanske misli.

Pojam 'srednji vijek' uveli su renesansni pisci i čini se da je postao općeprihvaćen do kraja šesnaestog stoljeća. Renesansni pisci željeli su obezvrijediti razdoblje koje se nalazi između slavne klasične antike i njihova vremena. Stoga su uveli pojam 'srednji vijek' kako bi označili nezanimljivu i stagnirajuću fazu koja odvaja dva važna i kreativna razdoblja. Pridjev 'srednjovjekovni' znači 'koji se odnosi na srednji vijek'. Pojam 'srednjovjekovna teologija' ušao je u opću uporabu i može se općenito tumačiti kao 'zapadnoeuropska teologija u razdoblju od svršetka tzv. Mračnog doba do šesnaestog stoljeća'. Međutim, mora se uzeti u obzir da je taj pojam neprecizan, diskutabilan i otvoren mnogim tumačenjima.

Kada je, nadolaskom srednjega vijeka, tzv. Mračno doba u Zapadnoj Europi konačno uminulo, stvoreni su uvjeti za obnovu svih područja akademskog rada. Obnova političke stabilnosti u Francuskoj u kasnom jedanaestom stoljeću poduprla je nastanak Sveučilišta u Parizu kojeg se ubrzo počelo smatrati intelektualnim središtem Europe. Mnoge teološke 'škole' osnovale su se na lijevoj obali Seine i na Ile de la Cité, u sjeni novosagrađene katedrale Notre Dame u Parizu.

Jedna od tih bila je Collège de la Sorbonne, koja je dostigla takvu slavu da je naziv 'Sorbonne' počeo označavati pariško Sveučilište. Čak je i u šesnaestom stoljeću Pariz bio općepoznato vodeće središte teološkoga i filozofskog naučavanja, imajući među sobom pojedince poput Erazma Roterdamskog i Jeana Calvina. Ubrzo su se takva središta naučavanja osnivala i drugdje u Europi. Započinjao je novi program teološkog razvoja koji je želio učvrstiti intelektualne, pravne i duhovne aspekte života kršćanske Crkve.

Najranijim dijelom srednjovjekovnog razdoblja dominirao je razvoj u Francuskoj. Nekoliko je samostana iznjedrilo iznimne kršćanske pisce i mislioce, naprimjer, Lanfranca (oko 1010.–1089.) i Anselma (oko 1033.–1109.), oba iz samostana u Le Becu, u Normandiji. Sveučilište u Parizu ubrzo se učvrstilo kao vodeće središte teološkog promišljanja sa stručnjacima kao što su Abélard (1079.–1142.), Albert Veliki (oko 1200.–1280.), Toma Akvinski (oko 1225.–1274.) te Bonaventura (oko 1217.–1274.). Četrnaesto i petnaesto stoljeće svjedočilo je velikom širenju sveučilišnoga života u Zapadnoj Europi, s glavnim sveučilištima u Njemačkoj i drugdje.

S Parizom je također povezan izvor novoga srednovjekovnog zanimanja za teologiju. U neko vrijeme prije 1140. Petar Lombardski došao je predavati na to sveučilište. Jedan mu je od glavnih zadataka bio poučiti studente kako da se uhvate ukoštac s trnovitim pitanjima teologije. Njegov doprinos bio je priručnik – vjerojatno jedna od najdosadnijih knjiga ikada napisanih. *Sententiarum libri quattuor* ili *Četiri knjige sentencija* donosi navode iz Pisma i patrističkih pisaca, uređenih po temama. Petar je studentima postavio jednostavan zadatak: osmisliti navode. Knjiga je imala veliku važnost u razvoju augustinskog naslijeđa, jer su se studenti morali boriti s Augustinovim idejama i pomiriti naizgled kontradiktorne tekstove smišljajući prikladna teološka obrazloženja za nekonzistentncije.

Neki su pisci željeli zabraniti knjigu spominjući njezine povremene nepažljive iskaze (poput onoga da Krist nije postojao kao osoba, stav koji je postao poznat kao 'kristološki nihilizam'). No, do 1215. ovo je djelo postalo najvažnijim priručnikom toga razdoblja. Teolozi su obvezatno morali proučavati i kometirati Petrovo djelo. Rezultat toga bili su spisi, poznati kao *Komentari o sentencijama*, koji su postali najpoznatijim teološkim rodovima u srednjemu vijeku. Izvrsni su takvi primjeri komentari Tome Akvinskoga, Bonaventure i Dunsa Scotusa.

RENESANSA

Francuski pojam 'renesansa' danas se općenito upotrebljava za označavanje književne i umjetničke obnove u Italiji četrnaestoga i petnaestoga stoljeća. 1546. Paolo Giovio, nagovještavajući ovaj naziv, označio je četrnaesto stoljeće 'sretnim stoljećem, u kojemu su se latinska pisma ponovno rodila' (*renatae*). Neki su povjesničari, napose Jacob Burckhardt, tvrdili da je s renesansom rođeno moderno doba. Tek su u ovome dobu, tvrdio je on, ljudska bića počela o sebi razmišljati kao o *individuama*. Burckhardtova definicija renesanse, u čisto individualističkim terminima, na mnoge je načine vrlo upitna. No u jednom je pogledu on neupitno u pravu: *nešto* se novoga i uzbudljivog razvilo u renesansnoj Italiji što je oduševilo mnoge generacije mislilaca.

Nije potpuno jasno zašto je Italija postala kolijevkom ovoga iznimnog pokreta u povijesti ideja. Brojni su čimbenici spomenuti i možda oni daju odgovor na to pitanje.

1 Skolastička teologija – glavna intelektualna snaga srednjovjekovnog razdoblja – u Italiji nije nikada bila posebno utjecajna. Iako su mnogi Talijani postali slavni teolozi (uključujući Tomu Akvinskog i Grgura iz Riminija), oni su uglavnom živjeli i djelovali u Sjevernoj Europi. Stoga je u Italiji tijekom četrnaestog stoljeća postojao intelektualni vakuum. Vakuum je trebalo ispuniti – a renesansni humanizam uspio je to učiniti.

2 Italija je bila prožeta vidljivim i opipiljivim podsjećanjima na veličinu antike. Ruševine starorimskih građevina i spomenika bile su raspršene po čitavoj zemlji te su, u vrijeme renesanse, povećavale zanimanje za civilizaciju starog Rima, dajući njenim misliocima poticaj za obnovu živosti klasične rimske kulture, u vremenu koje je bilo kulturno sušno i neplodno.

3 Kako se Bizant počeo urušavati – Konstantinopol je konačno pao 1453. – došlo je do egzodusa intelektualaca grčkoga govornog područja prema Zapadu. Italija je bila pogodno blizu Konstantinopolu, što je rezultiralo činjenicom da su mnogi emigranti našli utočište u talijanskim gradovima. Obnova grčkog jezika bila je neizbježna, a time i obnova zanimanja za grčku klasiku.

Sastavni dio svjetonazora talijanske renesanse jest povratak kulturnoj slavi antike i marginalizacija intelektualnih dostignuća srednjega vijeka. Renesansni pisci nisu odveć cijenili srednji vijek, smatrajući da je on zasjenjen većim dostignućima antike. Što je vrijedilo za kulturu uopće, vrijedilo je i za teologiju: smatrali su da je kasno klasično razdoblje potpuno zasjenilo teološke spise srednjega vijeka, kako u sadržaju, tako i u stilu. Renesansa se uistinu može djelomično promatrati kao reakcija na vrstu pristupa koji je bio svojstven fakultetima umijeća i fakultetima teologije na sjevernoeuropskim sveučilištima. Iritirani tehničkom naravi jezika te skolastičkim raspravama, renesansni su pisci sve to zaobišli. U slučaju kršćanske teologije, ključ za budućnost ležao je u izravnu suočavanju sa svetopisamskim tekstom, kao i spisima patrističkoga razdoblja. U ovoj knjizi ukratko ćemo istražiti taj problem.

SKOLASTIKA

Skolastika je vjerojatno jedan od najprezrenijih intelektualnih pokreta u povijesti. Naziv mu potječe od velikih srednjovjekovnih *scholae* ('škola') u kojima se raspravljalo o teološkim i filozofskim pitanjima, često s takvim stupnjem zamršenosti koja je koliko zaprepastila toliko i zabavila kasnije povjesničare. Engleska riječ 'dunce' (budala) dolazi od imena jednoga od najvećih skolastičkih pisaca, Duns Scotusa. Skolastičke mislioce – skolastike – često se prikazivalo u usrdnim, iako besmislenim raspravama o broju anđela koji mogu plesati na vršku igle. Iako se ta rasprava ustvari nikada nije dogodila, ona, koliko god bi intrigantan bio njen mogući ishod, točno sažima način razmišljanja mnogih ljudi o skolastici, napose humanista na početku šesnaestog stoljeća: bila je to besplodna, suha intelektualna spekulacija o banalnostima. Erazmo Roterdamski, o kojemu ćemo kasnije detaljnije pisati, proveo je krajem petnaestog stoljeća nekoliko semestara na sveučilištu u Parizu gdje je prevladavao skolastiku. Opsežno je pisao o stvarima koje je u Parizu prezirao: o ûšima, lošoj hrani, smrdljivim zahodima i krajnje dosadnim raspravama koje su ljutile učenike. Bi li Bog mogao postati krastavcem, a ne čovjekom? Bi li Bog mogao promijeniti prošlost tako da prostitutku učini djevicom? Premda su u pozadini ovih rasprava ležala ozbiljna pitanja, Erazmov zajedljiv um skrenuo je pažnju na besmisleni i smiješni način na koji se o njima raspravljalo.

Smatra se da je sama riječ 'skolastika' otkriće humanističkih pisaca koji su željeli obezvrijediti pokret što ga je taj izričaj predstavljao. Primijetili smo već da je izričaj 'srednji vijek' bio otkriće koje su skovali humanisti šesnaestog stoljeća kako bi s omalovažavanjem označili nezanimljivo razdoblje stagnacije između antike (klasičnog razdoblja) i suvremenosti (renesanse). Na srednji se vijek gledalo kao na neki intermezzo između kulturne uzvišenosti antike i njezine renesansne obnove. Slično tomu, humanisti su upotrebljavali termin 'skolastici' (*scolastici*) kako bi, jednako tako omalovažavajuće, označili ideje srednjega vijeka. Zbog želje da obezvrijede ideje srednjovjekovnoga razdoblja a naglase privlačnost klasičnog razdoblja, humanisti su se malo zanimali za iznalaženje razlika između raznih vrsta 'skolastika' – poput tomista i skotista. Riječ 'skolastika' je kako pejorativna, tako i neprecizna – no povjesničar je ne može izbjeći upotrebljavati.

Kako se skolastika može odrediti? Kao kod mnogih drugih značajnih kulturnih pojmova, kao što su, naprimjer, 'humanizam' i 'prosvjetiteljstvo', teško je i ovdje ponuditi određenje koje bi točno označilo sva različita stajališta glavnih škola u srednjemu vijeku. Sljedeće radno određenje može vjerojatno pomoći: skolastika se najbolje može smatrati srednjovjekovnim pokretom koji se razvio u razdoblju 1200.–1500., a koji stavlja naglasak na racionalno opravdanje religijskih vjerovanja i njihovo sustavno prikazivanje. 'Skolastika' stoga ne označava *poseban sustav vjerovanjâ*, već *poseban način teologiziranja i organiziranja teologije* – visoko razvijenu metodu prikazivanja građe pazeći pritom na fina razlikovanja, te pokušavajući postići sveobuhvatni teološki pogled. Razumljivo je zašto se humanističkim kritičarima činilo da skolastika zapada u nešto tek malo više od cjepidlačenja.

Međutim, može se tvrditi kako je skolastika dala važan doprinos brojnim ključnim područjima kršćanske teologije, napose glede rasprave o ulozi razuma i logike u teologiji. Spisi Tome Akvinskog, Dunsa Scotusa i Vilima Ockhama – koje se smatra trima najutjecajnijima skolastičkim piscima – snažno doprinose ovim teološkim područjima, a i do danas služe kao razdjelne točke.

Dakle, koje su vrste skolastike postojale? Poput 'humanizma', pojam 'skolastika' određuje pristup ili metodu, prije nego određeni skup naukâ koji ishode iz primjena ove metode. Stoga postoji nekoliko različitih vrsta skolastike. Ovo će poglavlje ukratko istražiti neke od glavnih vrsta ili 'škola', posebno naglašavajući one koje imaju važnost za razvoj teologije u srednjovjekovnom razdoblju. Započinjemo razlikovanjem 'realizma' i 'nominalizma', dvije vrlo različite teorije spoznaje koje su imale veliki utjecaj na razvoj skolastike.

Realizam i nominalizam

Razlika između realizma i nominalizma ima veliku ulogu pri razumijevanju srednjovjekovne teologije, stoga je trebamo detaljnije istražiti. Ranim skolastičkim razdobljem (oko 1200.–1350.) prevladavao je realizam, dok je kasnijim (oko 1350. – oko 1500.) prevladavao nominalizam. Razlika između ta dva sustava može se opisati na sljedeći način. Zamislite dvije bijele stijene. Realizam tvrdi da postoji opći pojam 'bjeline' kojega sadrže te dvije stijene. Ove dvije stijene posjeduju opću karakteristiku 'bjeline'. Dok bijele stijene postoje u vremenu i prostoru, opća 'bjelina' postoji na drugačijem metafizičkom obzoru. Međutim, nominalizam tvrdi da je opći pojam 'bjeline' nenužan, te umjesto toga tvrdi da se trebamo usredotočiti na posebnosti. Postoje ove dvije stijene – i nema potrebe raspravljanja o 'općem pojmu bjeline'.

Ideja 'univerzalija' ovdje je primijenjena bez definicije i stoga zahtijeva daljnje istraživanje. Zamislite Sokrata. On je ljudsko biće i predstavnik čovječanstva. Sada zamislite Platona i Aristotela. Oni su također ljudska bića i predstavnici čovječanstva. Možemo i dalje redati, imenujući koliko god hoćemo pojedinaca, ali se uvijek ponavlja isto načelo: individualno imenovani ljudi predstavnici su čovječanstva. Realizam tvrdi da apstraktna ideja 'čovječanstva' ima svoju stvarnu egzistenciju. Ona je univerzalija; posebni ljudi – poput Sokrata, Platona i Aristotela – individualni su primjeri ove univerzalije. Zajedničko svojstvo čovječanstva koje ujedinjuje ova tri pojedinca ima svoju posebnu egzistenciju.

Dvije glavne skolastičke 'škole', koje su pod utjecajem realizma, prevladavaju ranim srednjovjekovnim razdobljem. To su *tomizam* i *skotizam* koje proistječu iz spisa Tome Akvinskoga i napose Dunsa Scotusa. Kasnom su skolastikom međutim prevladavale druge dvije škole, obje predanije nominalizmu prije nego realizmu. Opće su poznate kao 'moderni put' (*via moderna*) i 'moderna augustinska škola' (*schola Augustiniana moderna*).

Moderni put

Termin *via moderna* – 'moderni put' – postaje danas općeprihvaćen kao jedan od najprikladnijih načina za označavanje pokreta poznatog kao 'nominalizam', a koji je u sebi uključivao pristaše mislilaca četrnaestog i petnaestog stoljeća, poput Vilima Ockhama, Pierrea d'Aillya, Roberta Holcota i Gabriela Biela. Tijekom petnaestog stoljeća, 'moderni put' imao je velik utjecaj na mnoga sjevernoeuropska sveučilišta – naprimjer, na Pariz, Heidelberg i Erfurt. Uz filozofski nominalizam, pokret je prisvojio nauk o opravdanju koji su mnogi njegovi kritičari podveli pod pelagijanski nazivnik. Iz ove pozadine izrasla je Lutherova teologija. Istražit ćemo to u narednome poglavlju.

Moderna augustinska škola

Jedno od glavnih uporišta 'modernog puta' u ranom četrnaestome stoljeću bilo je Sveučilište u Oxfordu. Tu se pojavila i prva veća negativna reakcija na nastali pokret. Thomas Bradwardine, koji je kasnije postao canterburyjski nadbiskup, pokrenuo je ovu protureakciju. Bradwardine je napisao žestoki napad na ideje oxfordskoga 'modernog puta', naslovljen *The Case of God against Pelagius* ['Božji slučaj protiv Pelagija']. U ovoj knjizi razvio je teoriju opravdanja koja predstavlja povratak k Augustinovim nazorima, kakve se može naći u njegovim kasnijim antipelagijanskim spisima.

U Engleskoj je Bradwardinove ideje razvio John Wycliffe. No, Stogodišnji rat 1337.–1453. Englesku je poprilično izolirao od europskoga kontinenta. Radikalne augustinske ideje, povezane s Bradwardineom, na europskom je kontinentu razvio Grgur iz Riminija na pariškom sveučilištu. Grgur je bio u značajnoj prednosti nad Bradwardineom: bio je član vjerskoga reda (Red pustinjaka Sv. Augustina, općepoznat kao 'augustinski red'.) I kao što su dominikanci propagirali nazore Tome Akvinskoga, a franjevci one Dunsa Scotusa, tako su augustinci propagirali ideje Grgura iz Riminija. Upravo je ovaj prijenos augustinske tradicije, koji potječe od Grgura iz Riminija, označen unutar augustinskoga reda kao *schola Augustiniana moderna*, 'moderna augustinska škola'. Koji su to nazori bili?

Prvo, Grgur je po pitanju univerzalija prihvatio nominalistički pogled. Poput mnogih mislilaca njegova vremena, imao je malo koristi od realizma Tome Akvinskog ili Dunsa Scotusa. U tom pogledu ima mnogo zajedničkog s misliocima 'modernog puta', kao što su Robert Holcot i Gabriel Biel. Drugo, Grgur je razvio soteriologiju, ili nauk o spasenju, koji odražava specifične Augustinove ideje. Naprimjer, naglašena je potreba za spasenjem, naglasak je na palosti i grješnosti čovječanstva, na Božjoj inicijativi u opravdanju i na Božjoj predestinaciji. Spasenje se smatra *u cijelosti* Božjim djelom, od početka do kraja. Dok su zagovaratelji 'modernoga puta' držali da ljudi mogu inicirati svoje opravdanje 'dajući od sebe najbolje što mogu', Grgur je inzistirao na tome da samo Bog može inicirati opravdanje.

'Moderni put' držao je kako se većina nužnih sredstava za spasenje (ali ne sva) nalazi u posjedu čovjeka. Kristove zasluge primjer su sredstava izvanjskih čovjeku; sposobnost odustajanja od grijeha i okretanje k pravednosti primjer je, za pisce poput Biela, živoga spasenjskog sredstva koje čovjek posjeduje. Tomu izričito nasuprot, Grgur iz Riminija tvrdio je kako su ova sredstva ljudskoj naravi isključivo izvanjska. Čak i sposobnost odustajanja od grijeha i okretanja k pravednosti izrastaju iz Božjega, a ne iz ljudskog djelovanja.

Očito je da ova dva pristupa predstavljaju dva potpuno različita načina razumijevanja ljudske i božanske uloge u opravdanju. Premda je Grgurov akademski augustinizam posebno povezan s augustinskim redom, čini se da baš svaki augustinski samostan ili sveučilišna škola nisu prihvatili te ideje. Bez obzira na to, izgleda kako je u kasnome srednjem vijeku, u predvečerje reformacije, postojala misaona škola sa snažnim augustinskim naglaskom. Na mnoge se načine wittenberške refomatore, s njihovim posebnim naglascima na antipelagijskim Augustinovim spisima, može promatrati kao one koji su ovu tradiciju ponovno otkrili i oživili.

HUMANIZAM

Termin 'humanizam' označava danas svjetonazor koji niječe postojanje ili važnost Boga, te koji predstavlja čisto sekularni nazor. Ta riječ nije imala takvo značenje u vrijeme renesanse. Većina humanista toga vremena bili su religiozni i željeli su pročistiti i obnoviti kršćanstvo, a ne ukinuti ga. Pojam 'humanizam' ustvari je vrlo teško odrediti. U nedavnoj prošlosti prevladavale su dvije glavne struje tumačenja pokreta. Prema prvoj, humanizam je bio pokret posvećen proučavanju klasičnih jezika i književnosti; prema drugoj, humanizam je u svojoj biti bio sklop ideja koji tvori novu filozofiju renesanse.

Postat će jasno da oba tumačenja imaju ozbiljnih nedostataka. Naprimjer, izvan svake je sumnje kako je renesansa svjedočila usponu klasične učenosti. Grčke i latinske klasike uvelike se proučavalo na izvornim jezicima. Stoga se može činiti da je humanizam ustvari akademski pokret posvećen proučavanju klasičnoga razdoblja. Međutim, ovime previđamo pitanje *zašto* su humanisti uopće željeli proučavati klasike. Dokaz koji je na raspolaganju nedvojbeno nas upućuje na zaključak da se takvo proučavanje smatralo sredstvom prema cilju, prije nego ciljem samim po sebi. Pravi cilj bio je promicanje tadašnjega suvremenog pisanoga i usmenog krasnorječja. Drugim riječima, humanisti su proučavali klasike kao modele pisanoga krasnorječja, kako bi se nadahnuli i usmjerili. Klasično naučavanje i filološka kompetencija bili su samo alati za istraživanje antičkih izvora. Kako je već bilo spomenuto, humanistički spisi posvećeni promicanju krasnorječja, bilo pisanoga, bilo usmenoga, daleko su nadilazili one posvećene klasičnoj učenosti ili filologiji.

Prema nekim drugim tumačima humanizma, iz dvadesetog stoljeća, pokret je utjelovio novu filozofiju renesanse koja je nastala kao reakcija na skolastiku. Stoga se tvrdilo da je renesansa bila razdoblje platonizma, dok je skolastika bila razdoblje aristotelizma. Drugi su tvrdili da je renesansa bitno antireligijski fenomen, prethodnica prosvjetiteljskom sekularizmu osamnaestog stoljeća.

Dvije velike poteškoće suprotstavljaju se ovomu ambicioznom tumačenju humanizma. Prvo, kako smo vidjeli, čini se da su humanisti bili prvenstveno zainteresirani za promicanje krasnorječja. I dok nije istina da humanisti nisu značajno doprinijeli filozofiji, ostaje činjenica da su bili prvenstveno zainteresirani za svijet književnosti. Stoga, za razliku od onih koji su bili posvećeni 'bavljenju krasnorječjem', samo je nekoliko humanista svoje spise posvetilo filozofiji. Oni koji su se bavili tim temama uglavnom su to činili amaterski.

Drugo, temeljito proučavanje humanističkih spisa otkrilo je uznemirujuću činjenicu da je 'humanizam' bio iznimno heterogen. Naprimjer, neki su humanisti uistinu zagovarali platonizam – no drugi su bili naklonjeni aristotelizmu. Neki su talijanski humanisti uistinu zagovarali, kao što se čini, antireligijske stavove – no većina je talijanskih humanista bila duboko religiozna. Neki su humanisti uistinu bili republikanci – drugi su pak prihvatili drugačije političke stavove. Suvremena istraživanja osvrnula su se na manje privlačnu stranu humanizma – zaokupljenost nekih humanista magijom i praznovjerjem – što je vrlo teško uskladiti s uobičajenim stavom kako je taj pokret nagovještaj prosvjetiteljskom racionalizmu. Ukratko, mnogim je stručnjacima postalo jasno da 'humanizam' nije imao koherentnu filozofiju. U pokretu nije prevladavala ni jedna filozofska ili politička ideja. Mnogima je izgledalo kako bi 'termin' humanizam trebalo izbaciti iz rječnika povjesničarâ, jer termin nije imao značenjskoga sadržaja. Opisujući nekog pisca kao 'humanista', ne daje se nikakva informacija o njegovim filozofskim, političkim ili religijskim pogledima.

Realističniji pristup, koji se u krugovima stručnjaka uvelike prihvatio, jest da se humanizam promatra kao kulturni i obrazovni pokret, prvenstveno posvećen promicanju krasnorječja u njegovim različitim oblicima. Humanistička zanimanja za moral, filozofiju i politiku od drugotne su važnosti. Biti humanistom znači ponajprije i primarno biti posvećen promicanju krasnorječja, dok je bavljenje drugim stvarima tek usputno.

Humanizam je stoga bitno bio kulturni program koji se pozivao na klasičnu antiku kao na primjer krasnorječja. Važna stvar bila je povratak *ad fontes* ('k izvorima'). Ovaj latinski slogan izražavao je viziju povratka k vrelu i izvoru zapadnoeuropske kulture, a koji se nalaze u Starome svijetu, dopuštajući tim idejama da budu kako sredstvom tako i normom renesanse. U umjetnosti i arhitekturi, kao i u pisanoj i govorenoj riječi, antika se smatrala kulturnim izvorom kojega renesansa treba prihvatiti. Humanizam je stoga bio zainteresiran za to *kako se do ideja dolazi i kako ih se izražava*, a ne toliko za *stvarnu bit tih ideja*. Humanist je mogao biti platonist ili aristotelovac – ali u oba slučaja crpao je ideje iz antike. Humanist je mogao biti skeptik ili vjernik – ali su se oba stava mogla obraniti antikom.

Sjevernoeuropski humanizam

Teološki je prvenstveno bio vrlo važan sjevernoeuropski oblik humanizma, prije nego onaj talijanski. Stoga moramo razmotriti kakav je oblik ovaj sjevernoeuropski pokret preuzeo.

Sjevernoeuropski humanizam bio je pod ključnim utjecajem talijanskog humanizma u svakoj fazi svoga razvoja. Ustanovljena su tri glavna kanala širenja metoda i ideala talijanske renesanse u Sjevernoj Europi:

1 Putem učenjaka koji su iz Sjeverne Europe išli u južnu Italiju, vjerojatno kako bi studirali na talijanskom sveučilištu, ili su bili dijelom diplomatske misije. Povratkom u domovinu, sa sobom su donosili duh renesanse.

2 Putem međunarodne korespodencije s talijanskim humanistima. Humanizam je bio posvećen promicanju pisanoga krasnorječja i pisanje spisa smatralo se sredstvom utjelovljenja i širenja renesansnih ideala. Međunarodna korespondencija talijanskih humanista bila je značajna i širila se diljem Sjeverne Europe.

3 Putem tiskanih knjiga koje su dolazile iz izvorâ kao što su nakladnička kuća Aldine u Veneciji. Ova su djela pretiskavale nakladničke kuće u Sjevernoj Europi*, napose one u Baselu u Švicarskoj. Talijanski humanisti često su posvećivali djela svojim mecenama iz Sjeverne Europe, osiguravajući tako svoju prisutnost i u tome utjecajnom dijelu svijeta.

Premda su postojale velike razlike unutar sjevernoeuropskoga humanizma, čini se da su u tome pokretu bila uvelike prihvaćena dva ideala. Prvo, interes za pisano i usmeno krasnorječje na način klasičnog razdoblja, kao i u talijanskoj renesansi. Drugo, postojao je vjerski program sveobuhvatne obnove kršćanske Crkve. Latinski slogan *Christianismus renascens*, 'preporođeno kršćanstvo', sažima ciljeve tog programa i upućuje na odnos s 'preporodom' književnosti povezane s renesansom.

Zbog značaja humanizma za reformaciju u Europi, razmotrit ćemo neke njegove lokalne varijante, napose one u Švicarskoj, Francuskoj i Engleskoj.

Švicarski humanizam

Vjerojatno zbog svoga geografskog položaja, Švicarska se pokazala izuzetno prijemljivom idejama talijanske renesanse. Bečko sveučilište privuklo je veliki broj studenata iz ovog područja. Dvorska revolucija unutar bečkog fakulteta umijeća, izvršena uglavnom pod utjecajem Konrada Celtisa, osigurala je da Beč postane središtem humanističke naobrazbe u posljednjim godinama petnaestog stoljeća, privlačeći pojedince kao što je veliki humanistički pisac Joachim von Watt, poznat kao Vadian. Vadian, koji je primio sve moguće akademske počasti u Beču, vratio se u svoj rodni grad St. Gallen i 1529. postao njegovim vodećim građaninom (Burgomeister). Sveučilište u Baselu steklo je sličan ugled 1510-ih godina te je postalo središtem humanističke skupine (inače poznate kao 'sodalicij') koju su vodili pojedinci poput Thomasa Wyttenbacha.

Švicarski je humanizam bio predmetom intenzivna proučavanja, a njegov osnovni ethos još uvijek nije dobro shvaćen. Na kršćanstvo je gledao kao na način života, a ne kao na skup naukâ. Reforma je uistinu bila potrebna – međutim, ta se reforma ticala prvenstveno crkvenoga morala i osobne moralne obnove vjernika. Unutar švicarskoga humanističkog pokreta nije bilo stvarnog nastojanja za reformom crkvenoga nauka.

---

* Pojam 'Sjeverne Europe' ovdje uključuje današnje srednjoeuropsko područje. Nap. lektora.

Ethos švicarskog humanizma bio je snažno moralistički, a Pismo se prije smatralo propisom ispravnoga moralnog kršćanskog ponašanja negoli pripoviješću o Božjim obećanjima. Ovaj ethos ima brojne značajne implikacije, napose u odnosu na nauk o opravdanju. Kao prvo, u švicarskim krugovima nedostaju pitanja koja su potakla Lutherovo zanimanje za taj nauk. Opravdanje nije bilo predmetom proučavanja. Švicarski su humanisti uistinu bili zabrinuti zbog Lutherovih nazora o opravdanju, jer su se oni činili krajnjom prijetnjom moralnosti i stoga posebnom ethosu njihova pokreta.

Važnost ovih zapažanja odnosi se na Huldrycha Zwinglija, obrazovanoga na sveučilištima u Beču (1498.–1502.) i Baselu (1502.–1506.) Zwinglijev program reforme u Zürichu, pokrenut 1519., nosi značajke švicarskoga humanističkog moralizma. Augustin, 'doktor milosti', uopće se ne pojavljuje kao važna osoba u Zwinglijevoj misli sve do 1520-ih (a čak i tada, njegov se utjecaj odnosi prvenstveno na Zwinglijeva promišljanja o sakramentima). Zwingli je konačno raskinuo s moralizmom švicarskoga humanizma (vjerojatno oko 1523., svakako do 1525.), no do tog trenutka njegov se program reforme temeljio na moralističkom obrazovnom nazoru karakterističnim za tadašnje švicarske humanističke sodalicije.

Francuski humanizam

U Francuskoj ranoga šesnaestog stoljeća proučavanje prava bio je u procesu radikalne revizije. Apsolutistička francuska monarhija pod Franjom I, s rastućim trendom centralizacije uprave, zakonsku je reformu smatrala bitnom za modernizaciju Francuske. Kako bi ubrzala reformni proces, s ciljem formuliranja pravnog sustava koji će biti općeprihvaćen diljem Francuske, imenovala je grupu stručnjaka smještenih na sveučilištima Bourges i Orléans, koji su se počeli baviti teoretskim aspektima općih zakonskih kodeksa utemeljenih na univerzalnim načelima. Njihov je začetnik bio Guillaume Budé, koji se zauzimao za izravan povratak k rimskome pravu, kao sredstvu zadovoljenja novih pravnih potreba u Francuskoj, a koje je istodobno nosilo značajke i krasnorječja i praktičnosti. Nasuprot talijanskom običaju (*mos italicus*) čitanja klasičnih pravnih tekstova kroz naočale bilježaka i komentara srednjovjekovnih pravnika, Francuzi su razvili proceduru (*mos gallicus*) izravna pozivanja na izvorne klasične pravne izvore u svojim izvornim jezicima.

Jedna od izravnih posljedica francuskoga humanističkog programa izravnog okretanja *ad fontes* bila je izražena netrpeljivost prema glosama i komentarima. Daleko od toga da bi ih se smatralo korisnim istraživačkim alatima, već se na njih više počelo gledati kao na veliku prepreku pri suočavanju s izvornim tekstom. Tumačenja klasičnih rimskih pravnih tekstova od strane pisaca poput Bartholusa i Accursiusa smatrana su nevažnima. Ona su bila poput izobličenih filtera postavljenih između čitatelja i teksta. Kako su humanistički stručnjaci postali uvjereniji u svoje tvrdnje, tako se pouzdanost Accursiusa i drugih sve više dovodila u pitanje. Španjolski učenjak Antonio Nebrija objavio je detaljni popis pogrješaka koje je pronašao u glosama, dok je Rabelais s prijezirom pisao o 'neprikladnim Accursiuovim mišljenjima'.

Treba naglasiti važnost ovog razvoja za reformaciju. Jedan od studenata na Bourgesu i Orléansu tijekom procvata francuskoga pravnog humanizma bio je budući crkveni reformator Jean Calvin, koji je u Orléans stigao 1528. Studijem građanskog prava na Bourgesu i Orléansu, Calvin je došao u izravan doticaj s glavnim konstituirajućim elementima humanističkoga pokreta. Taj susret je od Calvina napravio barem kompetentnog odvjetnika: kada je pozvan da pomogne u kodifikaciji ženevskih 'zakona i edikata', mogao se poslužiti svojim znanjem o *corpus iuris civilis* glede modela ugovora, vlasničkog prava i pravne procedure. No, Calvin je od francuskog humanizma naučio i više od toga.

Može se tvrditi da podrijetla Calvinovih metoda, koji je bio možda i najveći biblijski tumač i propovjednik svoga vremena, leže u njegovom proučavanju prava u naprednoj atmosferi Bourgesa i Orléansa. Postoje snažne indicije da je Calvin naučio od Budéa koliko je važno biti kompetentan filolog kako bi se izravno prišlo temeljnim tekstovima, i tumačilo ih se unutar lingvističkih i povijesnih parametara njihova konteksta, te primijenilo na potrebe njegova vremena. Upravo ovaj pristup odlikuje Calvinovo izlaganje Pisma, napose u njegovim propovijedima u kojima želi spojiti svetopisamske vidike s kontekstom svojih slušatelja. Francuski je humanizam dao Calvinu kako poticaj, tako i alate kako bi dokumente iz nedavne prošlosti mogao staviti u suodnos sa situacijom grada Geneve u 1550-im.

Engleski humanizam

Vjerojatno najvažnije središte humanizma u Engleskoj šesnaestog stoljeća bilo je Sveučilište Cambridge, premda se ne smije potcijeniti ni važnost Oxforda i Londona. Cambridge je bio dom rane engleske reformacije, sa središtem u 'Krugu Bijeloga konja' (nazvan po danas razrušenoj gostionici pored Queens' Collegea), gdje su se pojedinci poput Roberta Barnesa sastajali te uživali čitajući i raspravljajući najnovije spise Martina Luthera iz ranih 1520-ih. Trebalo je samo očekivati preimenovanje gostionice u 'malu Njemačku', kao što je kasnije, tijekom 1930-ih, područje King Streeta u Cambridgeu – nekoć dom komunističke partije Cambridgea – postalo poznato kao 'mala Moskva'.

KLJUČNI TEOLOZI

Od mnogih važnih teologa koji su se pojavili tijekom ovog razdoblja iznimnog stvaralaštva, ovi koji slijede od posebnog su interesa i važnosti.

ANSELMO CANTERBURYJSKI

(oko 1033.–1109.)

Anselmo je rođen u sjevernoj Italiji, ali ubrzo se preselio u Francusku koja je tada postajala središtem obrazovanja. Brzo je svladao umijeća logike i gramatike te stekao veliku reputaciju kao učitelj u normanskoj opatiji u Le Becu. Živeći u osvitu teološke renesanse dvanaestog stoljeća, Anselmo je značajno doprinio dvama područjima rasprave: dokazima o postojanju Boga i racionalnom tumačenju Kristove smrti na križu. *Proslogion* (riječ je praktički neprevodljiva) je napisan oko 1079. To je izuzetno djelo u kojemu je Anselmo postavio zadatak formuliranja argumenta koji će dovesti do vjere u postojanje i karakter Boga kao najvišeg dobra. Posljedica analize, poznata kao 'ontološki dokaz' vodi k izvođenju postojanja Boga od afirmacije njegova bitka, od 'onoga od kojega se ništa veće ne može zamisliti'. Iako se argument osporavao od samoga njegova nastanka, ostao je do današnjih dana jedna od najintrigantnijih komponenti filozofske teologije. Važnost *Proslogiona* jest i u jasnome pozivanju na razum u pitanjima teologije, te na uvažavanju uloge logike. Na brojne načine to djelo naznačuje najbolje aspekte skolastičke teologije. Anselmov izričaj *fides quaerens intellectum* ('vjera traži razumijevanje') ušao je u opću uporabu.

Nakon normanskoga napada na Englesku (1066.), Anselmo je pozvan za canterburyjskog nadbiskupa 1093., kako bi se osigurala konsolidacija normanskoga utjecaja u engleskoj Crkvi. Zbog niza oštrih rasprava između Crkve i monarhije oko prava nad zemljom, to nije bilo sretno razdoblje njegova života. Dok je jednom izbivao izvan Engleske i boravio u Italiji, Anselmo je napisao svoj vjerojatno najvažniji spis: *Cur Deus homo* ('Zašto je Bog postao čovjekom'). U tome djelu Anselmo je nastojao izložiti racionalne dokaze za nužnost Božjeg postajanja čovjekom, kao i analizu blagoslova koji su čovječanstvu pridošli kao rezultat utjelovljenja i poslušnosti Sina Božjega. Ovaj argument, kojeg je kasnije u svome djelu opširnije razmatrao, ostao je od temeljne važnosti za svaku raspravu o 'teorijama pomirenja' – drugim riječima, razumijevanjima značenja Isusove smrti i uskrsnuća, te njihove važnosti za čovječanstvo. Djelo ima karakteristike tipične za skolastiku u njenoj najboljoj fazi: pozivanje na razum, logičko argumentiranje, neumoljivo istraživanje implikacija ideja i temeljno uvjerenje da, u svojoj srži, kršćansko evanđelje *jest* racionalno, te se može *dokazati* kao takvo.

TOMA AKVINSKI
(oko 1225.–1274.)

Toma Akvinski rođen je u tvrđavi Roccasecca u Italiji kao najmlađi sin grofa Landulfa Akvinskog. Prosuđujući ga po njegovu nadimku – 'nijemi vol' – bio je poprilično krupan. 1244., već kao mladić, Toma Akvinski odlučio se pridružiti dominikanskom redu, koji je također poznat kao 'propovjednički red'. Njegovi su se roditelji protivili toj ideji: oni su se više nadali kako će se on pridružiti bendiktincima i postati opatom u Monte Cassinu, što je bio jedan od najprestižnijih položaja u srednjovjekovnoj Crkvi. Njegova su ga braća prisilno zatvorila na godinu dana u jednu od obiteljskih utvrda, ne bi li promijenio mišljenje. Unatoč snažnom protivljenju svoje obitelji, Toma Akvinski krenuo je svojim putom i postao jedan od najvažnijih vjerskih mislilaca srednjega vijeka. Zabilježeno je kako je jedan od njegovih učitelja izjavio da će se 'rikanje ovoga vola čuti po cijelome svijetu'.

Toma Akvinski svoje je studije započeo u Parizu, prije no što se 1248. preselio u Köln. 1252. vratio se u Pariz na studij teologije. Četiri godine kasnije dobio je dopusnicu za predavanje teologije na sveučilištu. Sljedeće tri godine predavao je o Matejevu Evanđelju i započeo pisanje djela *Summa contra gentiles*. U ovome važnom djelu Toma Akvinski je iznio značajne argumente u prilog kršćanske vjere kako bi pomogao misionarima koji djeluju među muslimanima i Židovima. 1266. započeo je najvažniji od svojih brojnih spisa, inače poznat pod latinskim nazivom *Summa Theologiae*. U ovome djelu Toma je detaljno istražio ključne dijelove kršćanske teologije (poput uloge razuma u vjeri), kao i ključna doktrinarna pitanja (poput Kristova božanstva). Djelo je podijeljeno u tri dijela, dok je drugi dio dalje podijeljen još u dva odsjeka. I. dio uglavnom se bavi Bogom stvoriteljem; II. dio – podijeljen u dva odsjeka poznata kao *prima secundae* i *secunda secundae* (doslovno, 'prvi od drugog' i 'drugi od drugog') – bavi se obnovom čovječanstva usmjerenoj k Bogu; i III. dio načinom na koji Kristova osoba i djelo donose spasenje čovječanstvu.

6. prosinca 1273. Toma Akvinski izjavio je da više neće pisati. 'Sve što sam napisao čini mi se poput slame', rekao je. Moguće je da je doživio neku vrstu sloma, vjerojatno uzrokovana pretjeranim radom. Umro je 7. ožujka 1274. Među najvažnijim doprinosima Tome Akvinskoga teologiji, niže su navedeni oni od posebne važnosti, te ćemo ih na drugim mjestima u ovoj knjizi raspraviti:

— 'Pet putova' (dokazi za Božje postojanje);
— načelo analogije, koji je teološki temelj spoznaje Boga kroz stvorenje;
— odnos između vjere i razuma.

DUNS SCOTUS
(oko 1265.-1308.)

Scotus je nesumnjivo jedan od najizvrsnijih umova srednjega vijeka. U svome kratkom životu predavao je na Cambridgeu, Oxfordu, Parizu, te napisao tri verzije *Komentara o sentencijama*. Poznat kao 'oštroumni doktor', zbog vrlo suptilna razlikovanja mogućih značenja riječi, zaslužan je za brojna vrlo važna ostvarenja u kršćanskoj teologiji. Ovdje ćemo spomenuti samo njih tri:

1 Scotus je bio prvak Aristotelove teorije spoznaje. Ranim srednjim vijekom prevladavala je drugačija teorija spoznaje, koja dolazi od Augustina iz Hipona, poznatija kao 'iluminacionizam', prema kojoj spoznaja proistječe iz Božjeg prosvjetljenja ljudskoga uma. Ovaj nazor, čiji je glavni zagovornik bio Henry iz Genta, bio je predmetom Scotusovih razornih kritika.

2 Scotus je Božju volju smatrao prethodnicom Božjega intelekta, što je učenje koje se često naziva *voluntarizmom*. Toma Akvinski je zagovarao prvotnost Božjeg intelekta; Scotus je otvorio put novim pristupima teologiji zasnovanima na pretpostavci prvenstva Božje volje. Sljedeći primjer dobro oslikava tu tvrdnju. Predstavimo si ideju zasluge – to jest, moralno djelovanje čovjeka koje zavrjeđuje Božju nagradu. Koja je osnova ove odluke? Toma Akvinski je tvrdio kako je Božji um prepoznao unutrašnju vrijednost moralnog čina čovjeka. Zatim um obavještava volju da čovjeka prikladno nagradi. Scotusova je argumentacija vodila drugim putom. Božja volja koja bi trebala nagraditi moralni čin dolazi prije svakog vrjednovanja njegove unutrašnje vrijednosti. Ovaj pristup je od velike važnosti glede nauka o opravdanju i predestinaciji, te ćemo ga kasnije detaljnije iznijeti.

3 Scotus je bio prvak u nauku o bezgrješnom začeću Marije, majke Isusove. Toma Akvinski je naučavao da je Marija dijelila zajedničko grješno stanje čovječanstva. Ona je bila okaljana grijehom (latinski: *macula*) kao i svi drugi, osim Krista. Međutim, Scotus je tvrdio da je Krist, zbog svoga savršenog

djela otkupljenja, bio u stanju zaštititi Mariju od okaljanosti iskonskim grijehom. Scotusov je utjecaj bio toliki da je 'bezgrješno stanje' (od latinskog *immacula*, 'sloboda od grijeha'; engl. 'immaculate', nap. prev.) postalo prevladavajućim do kraja srednjega vijeka.

VILIM OCKHAM
(oko 1285.–1347.)

Na mnoge se načine Ockhama može sagledavati u smislu da razvija neke argumentacijske smjernice, povezane sa Scotusom. Od posebne je važnosti njegova dosljedna obrana voluntarističkog stajališta davanjem prvenstva božanskoj volji pred božanskim umom. To je, međutim, vjerojatno ono njegovo filozofsko stajalište koje mu je osiguralo trajno mjesto u povijesti kršćanske teologije. Mogu se spomenuti dva glavna elementa njegova učenja:

1 Ockhamova britva, često označavana kao 'načelo štedljivosti'. Ockham je naglašavao da je jednostavnost kako teološka tako i filozofska vrlina. Njegova 'britva' ukida sve pretpostavke koje nisu apsolutno bitne. Ovo je imalo velikih implikacija na teologiju opravdanja. Raniji srednjovjekovni teolozi (uključujući Tomu Akvinskoga) tvrdili su da je Bog dužan opravdati grješno čovječanstvo putem onoga što je on nazvao 'stvorena halja milosti' – drugim riječima, posrednim nadnaravnim entitetom, od Boga ucijepljenim u ljudsku dušu, koji je grješniku dopuštao da bude proglašen pravednim. Ockham je odbacio ovo poimanje kao nenužno i nevažno, te je proglasio da je opravdanje izravno Božje prihvaćanje grješnika. Nema potrebe za ovim posrednim korakom pri Božjemu prihvaćanju grješnika. Za ono što je Toma Akvinski držao da se događa po posrednome entitetu, Ockham je tvrdio da se izravno događa bez ikakva posrednika kao što je 'stvorena halja milosti'. Put je dakle bio otvoren personalističkijim pristupima opravdanju, poput onih povezanih s reformacijom.

2 Ockham je bio gorljivi branitelj nominalizma. Dijelom je to rezultiralo njegovom uporabom britve: univerzalije je proglasio potpuno nenužnom pretpostavkom te ih je stoga ukinuo. Rastući utjecaj 'modernog puta' u Zapadnoj Europi mnogo duguje Ockhamu. Jedan od aspekata njegove misli, koji se pokazao vrlo važnim, bila je 'dijalektika dviju Božjih moći'. Ovaj iskaz je Ockhamu omogućio uspoređivanje stvari kakve jesu sa stvarima kakve bi mogle biti. Kasnije ćemo cjelovitije izložiti ovaj problem; za sada je dovoljno spomenuti da je Ockham ključno doprinio raspravama o Božjoj svemoći, koje su i danas od velike važnosti.

ERAZMO
ROTERDAMSKI
(oko 1469.–1536.)

Deziderija Erazma smatra se najvažnijim humanističkim piscem renesanse koji je izvršio veliki utjecaj na kršćansku teologiju tijekom prve polovice šesnaestog stoljeća. Premda nije bio protestant u nijednom smislu te riječi, Erazmo je mnogo učinio u postavljanju intelektualnih temelja reformacije ne samo putem velikih nakladničkih pothvata, uključujući i prvi tiskani tekst grčkoga Novog zavjeta. Njegov *Enchridion militis Christiani* ('Priručnik kršćanskog vojnika') bio je kamen međaš u vjerskome izdavaštvu. Iako je djelo prvi puta tiskano 1503., a pretiskano 1509., njegov stvarni utjecaj započinje nakon trećega izdanja 1515. Od toga trenutka ono je postalo kultnim djelom koje je u narednih šest godina doživjelo dvadeset i tri izdanja. Bilo je upućeno laicima, koje je Erazmo smatrao najvećim bogatstvima Crkve. Zadivljujuća popularnost toga djela u godinama nakon 1515. dovodi do mogućeg zaključka da je ono donijelo radikalne promjene u laičkom samorazumijevanju – a teško se može previdjeti da se reformni huk u Zürichu i Wittenbergu pojavio ubrzo nakon što je *Enchridion* postao bestselerom.

Enchridion je razvio revolucionarnu i vrlo privlačnu postavku da se Crkva onoga vremena može reformirati kolektivnim povratkom k otačkim spisima i Bibliji. Redovito čitanje Biblije ključ je nove laičke pobožnosti na temelju koje se Crkva može reformirati i obnoviti. Erazmo je svoje djelo smatrao vodičem kroz Pismo za laike iznoseći jednostavno, ali učeno, 'Kristovu filozofiju'. Ova je 'filozofija' ustvari oblik praktične moralnosti, a nije akademska filozofija. Novi zavjet bavi se pitanjima dobra i zla kako bi čitatelji izbjegavali zlo, a voljeli dobro. Novi zavjet je *lex Christi*, 'Kristov zakon', kojega su kršćani pozvani poslušati. Krist je primjer kojega kršćani trebaju oponašati. No Erazmo kršćansku vjeru ne smatra samo izvanjskim obdržavanjem moralnog propisa. Njegov karakteristično humanistički naglasak na unutarnju religiju vodi ga k stavu kako čitanje Pisma *mijenja* čitatelje nanovo ih motivirajući za ljubav prema Bogu i svojim bližnjima.

Mnoga obilježja ove knjige jesu od posebne važnosti. Prvo, za Erazma, životnost kršćanstva u budućnosti leži u laicima, a ne u kleru. Kler vidi kao odgajatelje čija je zadaća omogućiti laicima postizanje iste razine razumijevanja. Nema mjesta krivomu uvjerenju koje kleru daje trajni položaj nadmoći nad laičkom pastvom. Drugo, Erazmov snažni naglasak na 'unutarnju religiju' ima za posljedicu takvo razumijevanje kršćanstva koje se ne odnosi na Crkvu – na njene obrede, svećenike ili institucije. Zašto se opterećivati ispovijedanjem grijehâ drugome čovjeku, pita Erazmo, samo zato što je svećenik, kada ih možemo izravno ispovijediti Bogu?

Uz ove radikalne prijedloge, Erazmo je poduzeo velike znanstvene pothvate. Dva takva pothvata od posebne su važnosti za razvoj kršćanske teologije:

1 Stvaranje prvoga grčkog Novog zavjeta. Kako je prije spomenuto, ovo je teolozima omogućavalo izravan pristup k izvornome tekstu Novoga zavjeta, s izvanrednim rezultatima.
2 Stvaranje pouzdanih izdanja patrističkih djela, uključujući Augustinove spise. Teolozi su tako imali pristup cjelovitim tekstovima tih važnih djela umjesto okretanja navođenjima iz druge ruke, poznatijim kao 'sentencijama', koje su često bile izvađene iz konteksta.

RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA

Velika renesansa u teologiji koja se dogodila tijekom prikazanog razdoblja usredotočila se na brojne probleme, od kojih su sljedeći od posebne važnosti. Ovdje ćemo ih ukratko izložiti, a kasnije ćemo ih u knjizi detaljnije raspraviti. Prvih šest takvih razvojnih tijekova povezani su sa skolastikom, a posljednja dva s humanizmom.

Kada je minulo tzv. Mračno doba, kršćanski teolozi željeli su nastaviti ondje gdje su stali veliki patristički pisci. Kako se Zapadna crkva služila latinskim jezikom, prirodno je bilo da se teolozi okrenu djelima Augustina iz Hipona i da ih uzmu za polazišnu točku svojih promišljanja. *Sentencije* Petra Lombardskog smatraju se kritičkom kompilacijom navoda ('sentencija') preuzetih uglavnom iz Augustinovih spisa, na osnovu kojih su srednjovjekovni teolozi bili dužni davati komentare.

UČVRŠĆENJE PATRISTIČKOGA NASLIJEĐA

ISTRAŽIVANJE ULOGE RAZUMA U TEOLOGIJI

Novi interes za postavljanje kršćanske teologije na potpuno pouzdani temelj vodio je k obuhvatnom istraživanju uloge razuma u teologiji, što je središnja i određujuća karakteristika skolastike. Nastavkom teološke renesanse ranoga srednjeg vijeka, teološkom raspravom prevladale su dvije teme: potreba za *usustavljivanjem* i *proširenjem* kršćanske teologije; i potreba za *ukazivanjem na unutarnju racionalnost* te teologije. Iako je cjelokupna ranosrednjovjekovna teologija uglavnom ponavljanje Augustinovih nazora, nastala je potreba za usustavljivanjem i obrazlaganjem Augustinovih ideja. No kako se to moglo izvesti? Bila je hitno potrebna 'teorija metode'. Na osnovu kojeg se filozofskog sustava mogla pokazati racionalnost kršćanske teologije?

Pisac jedanaestog stoljeća, Anselmo Canterburyjski, izrazio je ovo osnovno uvjerenje u racionalnost kršćanske vjere u dvama izričajima: *fides quaerens intellectum* ('vjera traži razumijevanje') i *credo ut intelligam* ('vjerujem, kako bih razumio'). Njegov je glavni uvid bio sljedeći: kako vjera dolazi prije razumijevanja, sadržaj te vjere ipak je racionalan. Ove određujuće formule ustanovile su prvenstvo vjere nad razumom, ali također su utvrdile i potpunu racionalnost vjere. U predgovoru svom *Monologionu* Anselmo je eksplicitno ustvrdio kako se u Pismu ne može ništa ustanoviti na osnovu samoga Pisma; umjesto toga, sve se ustanovljava na temelju 'racionalnog dokaza i naravnog svjetla istine'. Usprkos tomu, Anselmo nije racionalist; razum ima svoje granice!

U jedanaestome i dvanaestom stoljeću došlo je do rastućeg uvjerenja u to kako filozofija na dvije različite razine može biti od velike pomoći kršćanskoj teologiji. Kao prvo, može pokazati razumnost vjere i tako je obraniti od nekršćanskih kritičara. Kao drugo, nudi sustavno istraživanje i uređivanje članaka vjere kako bi bili bolje shvaćeni. No, koja filozofija? Na to pitanje odgovorilo se otkrićem Aristotelovih spisa u kasnome dvanaestom i ranom trinaestom stoljeću. Do 1270. Aristotel je bio afirmiran kao 'Filozof'. Njegove ideje počele su prevladavati teološkom mišlju usprkos snažnom protivljenju konzervativnijih krugova.

Pod utjecajem pisaca kao što su Toma Akvinski i Duns Scotus, Aristotelove su ideje preuzete kao najbolje sredstvo učvršćivanja i razvijanja kršćanske teologije. Ideje kršćanske teologije stoga su sustavno uređene i povezane na osnovu Aristotelovih pretpostavki. Jednako tako racionalnost kršćanske vjere dokazana je na temelju Aristotelovih ideja. Stoga se neki od slavnih 'dokaza' za postojanje Boga Tome Akvinskog ustvari oslanjaju na načela Aristotelove fizike, a ne na specifično kršćanske uvide.

Na početku ovaj je pokret naišao na dobrodošlicu od strane onih koji su u njemu vidjeli pronalazak načina obrane racionalnosti kršćanske vjere – disciplina koja je kasnije postala poznata kao ‘apologetika’, od grčke riječi *apologia* (obrana). *Summa contra Gentiles* Tome Akvinskog izvanredan je primjer teološkog djela koje se poziva na aristotelizam kao na zajedničku filozofiju kršćana i muslimana, te koja bi islamskomu svijetu mogla objasniti privlačnost kršćanske vjere. Na nekim mjestima Tomini argumenti mogu se sažeti na sljedeći način: ako se možeš složiti s Aristotelovim idejama na način na koji su prikazane u ovome spisu, tada bi trebao postati kršćaninom. Kao što je Aristotel bio visoko cijenjen među muslimanskim učiteljima toga razdoblja, tako se Tomu može smatrati za onoga koji iskorištava apologetski potencijal ovoga filozofa.

Kritikom ovoga razvoja bavili su se i neki pisci kasnoga srednjeg vijeka, poput Hugolina iz Orvieta. Prema tim kritičarima, mnoga bitna kršćanska saznanja izgubila su se kao posljedica rastućeg oslanjanja na ideje i metode poganskog filozofa. Posebna pažnja se poklanjala nauku o opravdanju, u kojemu su ideje Aristotelove etike igrale značajnu ulogu. Ideja ‘Božje pravednosti’ raspravljala se tako u pojmovima Aristotelove ideje ‘distributivne pravednosti’. Ovdje je ‘pravednost’ (*iustitia*) određena kao ‘davanje nekome onoga na što ima pravo’. Čini se da je to vodilo nauku o opravdanju po zaslugama. Drugim riječima, opravdanje se prema ovome događa na temelju pravednosti, a ne milosti. Bez teškoća se može pokazati kako se u pozadini velike netrpeljivosti Martina Luthera prema Aristotelu i njegova prekida sa skolastičkom naukom o opravdanju nalazi upravo ovaj problem.

RAZVOJ TEOLOŠKIH SUSTAVA

Već smo spomenuli nastojanje k učvršćenju patrističkoga, a napose Augustinova naslijeđa. Ovaj pritisak k usustavljivanju, koji je sastavni dio skolastike, vodio je k razvoju sofisticiranih teoloških sustava što ih je Etienne Gilson, poznati istraživač povijesti toga razdoblja, opisao kao ‘katedrale uma’. Ovaj se razvoj najbolje može vidjeti u *Summa Theologiae* Tome Akvinskog, koja predstavlja jedan od najsnažnijih iskaza opsežnoga i sveobuhvatnog karaktera ovog pristupa kršćanskoj teologiji.

RAZVOJ SAKRAMENTALNE TEOLOGIJE

Rana je Crkva bila ponešto neprecizna u raspravi o sakramentima. Nedostajalo je opće slaganje o tome kako odrediti bit ‘sakramenta’ i što sve treba smatrati sakramentima. Opće je bila prihvaćena sakramentalnost krštenja i euharistije. Nažalost, u drugim je pitanjima nedostajala složnost. Međutim, u tijeku teološke renesanse u srednjemu vijeku, Crkva je počela igrati značajnu ulogu u društvu. Sve se više zahtijevalo da Crkva postavi svoje javne bogoslužne čine na jednu sekularnu intelektualnu osnovu, te da definira teoretske aspekte svoga bogoslužja. Stoga je u tome razdoblju došlo do intenzivnog razvoja sakramentalne teologije. Tako je došlo do slaganja oko određenja bîti, broja te točnog nazivlja sakramenata.

RAZVOJ TEOLOGIJE MILOSTI

Središnji element Augustinova naslijeđa bila je teologija milosti. Međutim, Augustinova teologija milosti nastajala je u polemičkom kontekstu. Drugim riječima, Augustin je trebao svoju teologiju milosti oblikovati tijekom kontroverze, često kao odgovor izazovima i protivničkim provokacijama. Kao rezultat toga, njegovi su spisi o toj temi često nesustavni. Povremeno je Augustin razvijao svoje stavove kao odgovor na potrebe trenutka i propustio je nekima od njih postaviti prikladan teološki temelj. Teolozi srednjega vijeka smatrali su da trebaju učvrstiti Augustinov nauk o milosti postavljajući ga na pouzdanije temelje te istražujući njegove posljedice. Stoga su se nauci o milosti i opravdanju poprilično razvili tijekom toga razdoblja i time postavili temelje reformacijskim raspravama oko ovih središnjih pitanja.

ULOGA MARIJE U SHEMI SPASENJA

Novo zanimanje za milost i opravdanje vodilo je i k novom interesu za razumijevanjem uloge Marije, majke Isusa Krista, u spasenju. Povećano zanimanje za marijansku pobožnost, povezanu s teološkim spekulacijama o naravi iskonskoga grijeha i otkupljenja, dovelo je do nekoliko novih teoloških ostvarenja koja se odnose na Mariju. Mnoga od njih povezana su s Duns Scotusom, koji je mariologiju (to jest, područje teologije koje se bavi Marijom) postavio na čvršći temelj. Velika rasprava povela se između 'makulista' (koji su držali da je Marija, kao i svi ljudi, zahvaćena iskonskim grijehom) i 'imakulista' (koji su držali da je ona očuvana od ljage iskonskoga grijeha). Postojala je i velika rasprava o tome može li se za Mariju reći da je 'suotkupiteljica' (to jest, može li je se smatrati otkupiteljskim likom, sličnom Isusu Kristu).

IZRAVNI POVRATAK NA IZVORE KRŠĆANSKE TEOLOGIJE

Središnji element humanističkog programa bio je povratak k izvorima zapadnoeuropske kulture u klasičnome Rimu i Ateni. Teološki pandan ovome elementu bio je izravni povratak k temeljnim izvorima kršćanske teologije, prije svih Novom zavjetu. Pokazalo se da je ovaj program od iznimna značaja, što ćemo kasnije pokazati. Jedna od njegovih najvažnijih posljedica bilo je novo vrjednovanje temeljne važnosti Pisma kao teološkog izvora. Kako je raslo zanimanje za Pismo postajalo je sve jasnije da su postojeći latinski prijevodi tog izvora neprikladni. Najvažniji od njih bila je 'Vulgata', latinski prijevod Biblije koji je svoj veliki utjecaj poprimio tijekom srednjega vijeka. Napredovanjem revizije prijevodâ, napose Vulgate, očita je bila potreba za revizijom u teologiji. Činilo se da su se neka učenja temeljila na pogrješnome prevođenju.

Pojava humanističkih tekstualnih i filoloških tehnika vodila je k uvidu o nesretnom nesuglasju između Vulgate i teksta kojeg je ona trebala prevoditi – i tako je posredno otvoren put k reformi nauka. Zbog toga je humanizam bio od iznimna značaja za razvoj srednjovjekovne teologije: pokazao je nepouzdanost ovog prijevoda Biblije – i stoga, činilo se, teologije koja se na njemu temeljila. Izgledalo je kako je humanizam razotkrio pogrješke koje su se ponavljale u prijevodu, te kao da je time oborio ideju o biblijskoj osnovi skolastike. U daljnjem tekstu istražit ćemo ovaj problem; to je neupitno bio jedan od najznačajnijih događaja u kršćanskoj teologiji tog vremena.

KRITIKA VULGATE

Književni i kulturni program humanizma može se sažeti u krilatici *ad fontes* – 'natrag k izvorima'. Napušten je 'filter' srednjovjekovnih komentara – bilo da se radi o pravnim tekstovima ili Bibliji – kako bi se humanisti izravno sučelili s izvornim tekstom. Primijenjeno na kršćansku Crkvu, krilatica *ad fontes* znači izravan povratak izvornome kršćanskom pokladu – patrističkim piscima i ponad svega Bibliji, na način da joj se pristupa na izvornim jezicima. Ovo je prouzrokovalo izravan pristup grčkomu tekstu Novoga zavjeta.

Prvi tiskani grčki Novi zavjet izdao je Erazmo 1516. Erazmov tekst nije toliko pouzdan koliko je trebao biti: za veći dio Novoga z avjeta imao je pristup samo četirima manuskriptima, a samo jednomu za završni dio, knjigu Otkrivenja. Dogodilo se da je potonjemu manuskriptu nedostajalo pet redaka koje je onda Erazmo morao prevesti na grčki s latinskog jezika Vulgate. Usprkos tomu, bio je to književni kamen međaš. Po prvi su puta teolozi imali priliku uspoređivanja izvornoga grčkog teksta Novoga zavjeta s kasnijim prijevodom na latinski, Vulgatom.

Oslanjajući se na djelo ranijega talijanskog humanista Lorenza Valle, Erazmo je pokazao da se ne može opravdati prijevod Vulgate za neke važne dijelove novozavjetnoga teksta. Kako su brojne srednjovjekovne prakse i crkvena vjerovanja temeljene na tim tekstovima, Erazmovim su se uvidima protivili mnogi konzervativni teolozi (koji su željeli zadržati te prakse i vjerovanja), a oduševljeni su bili reformatori (koji su ih željeli izostaviti). Tri klasična primjera prevodilačkih pogrješaka ukazat će na važnost Erazmove biblijske naobrazbe.

1 Većina srednjovjekovne teologije opravdavala je uključenje ženidbe u popis sakramenata na osnovu novozavjetnoga teksta koji – barem u Vulgatinu prijevodu – o ženidbi govori kao da je ona *sacramentum* (Efežanima 5, 31–32). Erazmo je napomenuo da grčka riječ (*mysterion*), ovdje prevedena kao 'sakrament' jednostavno znači 'otajstvo'. Nije bilo nikakve upute da je ženidba sakrament. Jedan od klasičnih dokaznih tekstova što su ga srednjovjekovni teolozi uzimali kako bi opravdali uključenje ženidbe u popis sakramenata pokazao se ustvari beskorisnim.

2 Vulgata je prevela prve riječi Isusove službe (Matej 4,17) s '*činite pokoru jer je blizu kraljevstvo nebesko*'. Ovaj je prijevod navodio na to da je dolazak Kraljevstva nebeskog u izravnoj vezi sa sakramentom pokore. Ponovno slijedeći Vallu, Erazmo je naglasio da se s grčkog treba prevesti kao '*obratite se* jer je blizu kraljevstvo nebesko'. Drugim riječima, gdje Vulgata upućuje na izvanjsku praksu (sakrament pokore), Erazmo je tvrdio kako tekst upućuje na unutrašnji psihološki stav – onaj 'obratiti se'. Još jednom je bilo osporeno važno opravdanje sakramentalnoga sustava srednjovjekovne Crkve.

3 Prema Vulgati, anđeo Gabrijel je pozdravio Mariju kao 'milosti punu' (*gratia plena*) (Luka 1, 28), navodeći na sliku rezervoara punog milosti prema kojemu se može posegnuti u vrijeme potrebe. No, kako je Erazmo naglasio, grčka riječ naprosto znači 'miljenica' ili 'ona koja je našla milost'. Marija je ona koja je našla Božju naklonost, a nije ona koja tu milost udjeljuje drugima. Još jednom se pokazalo da se bitan dio srednjovjekovne teologije suprotstavlja humanističkome novozavjetnom istraživanju.

Rezultati ovoga teološkog razvoja potkopali su pouzdanost Vulgatina prijevoda i otvorili su put k teološkoj reviziji na temelju boljeg razumijevanja biblijskog teksta. Također su pokazali važnost biblijskoga znanja u odnosu na teologiju. Teologija ne smije dopuštati da bude utemeljena na prevoditeljskim pogrješkama! Prepoznavanje životno važne uloge biblijskoga znanja za kršćansku teologiju datira od drugoga desetljeća šesnaestog stoljeća. Ono je otvorilo i teološke probleme reformacije kojima ćemo se okrenuti u sljedećemu poglavlju.

Našu ćemo pozornost sada posvetiti veličanstvenoj temi o bizantskoj teologiji koja je cvjetala u Istočnoj Europi tijekom srednjega vijeka. Iako nemamo dovoljno mjesta za detaljniju raspravu njezinih glavnih tema i teologa, istražit ćemo neka njena važnija svojstva.

BIZANTSKA TEOLOGIJA

Naziv 'bizantska teologija' izvodi se od grčkog grada Bizanta kojega je Konstantin odabrao da bude mjestom novoga glavnog grada 330. godine. U tom trenutku preimenovan je u Konstantinopol ('Konstantinov grad'). Međutim, zadržalo se i ime negdašnjega grada po kojemu je nazvan poseban teološki stil što je na tom području cvjetao sve do pada Konstantinopola u ruke muslimanske vojske 1453. godine. Treba spomenuti da Konstantinopol nije bio jedino središte kršćanske misli na istočnome Sredozemlju. Neko su vrijeme središta teološkog promišljanja bili i Egipat i Sirija. Međutim, kako se politička moć sve više koncentrirala u carskome gradu, tako je rastao i njegov ugled kao teološkoga središta. Za vrijeme Justinijana (527.–556.) bizantska se teologija pojavila kao vrlo važna intelektualna sila. Kako su se istočne i zapadne crkve sve više odvajale (ovaj proces započeo je puno prije konačnoga raskola 1054.), tako su bizantski teolozi sve više naglašavali razliku svoje od zapadne teologije (naprimjer, u odnosu na riječ *filioque*), a razlike svoga pristupa naglašavali su putem polemičkih spisa. Primjerice, bizantski su pisci spasenje razumijevali kao *pobožanstvenje*, a nisu ga pretočavali u pojmove zapadnih pravnih i odnosnih kategorija. Uz to, zbunjivao ih je nauk o čistilištu koji se sve više nametao zapadnim teološkim krugovima. Stoga se svaki pokušaj postizanja ujedinjenja Istoka i Zapada tijekom srednjega vijeka komplicirao složenom mrežom političkih, povijesnih i teoloških čimbenika. U vrijeme pada Konstantinopola, razlike između Istoka i Zapada bile su velike kao nikada do tada.

Padom Bizanta, intelektualno i političko vodstvo pravoslavlja prešlo je u Rusiju. Rusi su se obratili posredstvom bizantskih misija u desetome stoljeću i zauzeli su stranu Grka u raskolu 1054. Do kraja petnaestog stoljeća Moskva i Kijev uspostavljeni su kao patrijaršije, svaka sa svojim vlastitim oblikom pravoslavne teologije.

Kako bi razumjeli posebnu narav bizantske teologije nužno je vrjednovati ethos u njenoj pozadini. Bizantski se teolozi nisu posebno zanimali za sustavno predočavanje kršćanske vjere. Za njih je kršćanska teologija nešto 'dano' te stoga treba biti obranjeno od protivnika i predočeno pristašama. Ideja 'sustavne teologije' poprilično je strana bizantskomu ethosu. Čak se i Ivan Damaščanski (oko 675. – oko 749.), čije je djelo *De fide orthodoxa* ('O pravoslavnoj vjeri') od velike važnosti za učvršćenje posebnosti istočnokršćanske teologije, smatra izlagačem vjere, a ne spekulativnim ili izvornim misliocem.

Može se reći da je bizantska teologija ostala vjerna načelu kojega je izvorno postavio Atanazije u svome spisu *De incarnatione* ('O utjelovljenju'), gdje je tvrdio da je teologija izričaj uma svetih. Stoga je bizantska teologija (uključujući i moderne nastavljače kako u grčkome, tako i u ruskom pravoslavlju) snažno upućena na ideju *paradosis* ('predaje'), napose na spise grčkih otaca. Pisci poput Grgura iz Nise, Maksima Ispovjednika i pisca koji je prihvaćen pod pseudonimom 'Dionizije Areopagit' pritom su od iznimne važnosti.

Dvije su kontroverze ovdje od velikog značaja. Prva se pojavila u razdoblju 725.–842. te se obično naziva ikonoklastička ('borba protiv slika') kontroverza. Izbila je zbog odluke cara Leona III (717.–742.) da uništi slike zato što su one prepreka obraćenju Židova i muslimana. Kontroverza je bila uglavnom politička, iako su u pitanju bili i ozbiljni teološki problemi, napose pitanje u kojoj je mjeri nauk o utjelovljenju opravdavao prikazivanje Boga u obliku slika.

Druga kontroverza, koja je izbila u četrnaestome stoljeću, usredotočila se na problem hezihazma (grčki: *hesychia* = tišina), način meditacije putem fizičkih vježbi koje su vjerniku omogućile vidjeti 'božansko svjetlo' vlastitim očima. Hezihazam je snažno naglasio ideju 'unutarnjeg mira' kao sredstva postizanja izravnoga nutarnjeg zrenja Boga. Ova je kontroverza napose bila povezana s piscima kao što su Simeon Novi Bogoslov i Grigorije Palamas (oko 1296.–1359.), od kojih je potonji izabran za solunskoga nadbiskupa 1347. Protivnici ovih ideja tvrdili su kako te metode minimaliziraju razliku između Boga i stvorenja te su napose bili uznemireni činjenicom da se Boga može 'vidjeti'.

Odgovarajući na ove kritike, Palamas je razvio nauk koji je sada općepoznat kao 'palamizam', a naglašava razliku između božanskih energija i božanske biti. Razlikovanje je omogućilo Palamasu obranu hezihastičkog pristupa, tvrdeći da isti omogućava vjernicima susret s božanskim energijama, ali ne i s nevidljivom i neizrecivom božanskom biti. Vjernici ne mogu izravno sudjelovati u božanskoj biti; međutim, oni mogu izravno sudjelovati u nestvorenim energijama koje su Božji način jedinstva s vjernicima. Palamasovu teologiju napose je prihvatio i razvio laički teolog Nikola Kavasila (oko 1320.–1390.), čiji *Život u Kristu* ostaje klasičnim djelom bizantske duhovnosti. Njegovo su djelo nedavno ponovno prihvatili neopalamistički pisci poput Vladimira Losskya i Jeana Meyendorffa.

Iz građe predstavljene u ovome poglavlju postat će jasno kako su se i istočna i zapadna teologija značajno razvile tijekom srednjega vijeka i renesanse. Naredne su generacije to razdoblje smatrale razdjelnom točkom u odnosu na brojna područja teološkog promišljanja, a za mnoge se pisce iz ovoga razdoblja držalo da su od trajne važnosti. Uspon i pad Bizanta od posebne je važnosti za cjelovito razumijevanje daljnjeg razvoja istočnog pravoslavlja u Rusiji i Grčkoj, kao što je nastanak skolastike i humanizma od iznimne važnosti za oblikovanje zapadne teologije. U narednim poglavljima usredotočit ćemo se napose na Zapadnu crkvu te ćemo razmatrati nastanak pokreta općepoznatoga kao 'reformacija', za kojega se drži da je zaslužan za uspostavljanje posebnih obilježja unutar modernoga zapadnog kršćanstva, bilo rimokatoličkoga ili onog protestantskog.

KLJUČNA IMENA, RIJEČI I IZRIČAJI

Do kraja ovog poglavlja susrest ćete se sa sljedećim terminima od kojih se neki ponavljaju u narednim tekstovima. Budite sigurni da ste ih dobro upamtili!

ad fontes
*apologetika
bezgriješno začeće
bizantski
humanizam
*ontološki argument
*Pet putova
srednji vijek
srednjovjekovni
renesansa
skolastika
*teorije pomirenja
*voluntarizam
Vulgata

Pojmovi označeni zvjezdicom (*) kasnije će se u knjizi detaljnije istražiti.

PITANJA UZ 2. POGLAVLJE

1. Kojim je jezikom govorila velika većina zapadnih teologa tijekom ovoga razdoblja?
2. 'Humanisti su bili ljudi koje je zanimalo proučavanje klasičnog Rima'. Koliko pomaže ovakvo određenje pojma?
3. Koje su bile glavne teme u skolastičkoj teologiji?
4. Zašto je postojao toliki interes za teologiju sakramenata u srednjemu vijeku?
5. Što se podrazumijeva pod krilaticom *ad fontes?*

DODATNA LITERATURA

BURKE, PETER, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, prepravljeno izdanje, Polity Press, Oxford, 1986.
COPLESTONE, FREDERICK, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, London, 1978.
FLEISCHER, MANFRED P. (ur.), *The Harvest of Humanism in Central Europe*, Concordia Publishing House, St. Louis, MO, 1992.
GILSON, ETIENNE, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Sheed & Ward, London, 1936.
GRASSI, ERNESTO, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, University of Pennsylvania Press, University Park, PA, 1980.
GROSSMANN, MARIA, *Humanism at Wittenberg 1485–1517*, Nijhoff, Nieuwkoop, 1975.
HERRIN, JUDITH, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.
KNOWLES, DAVID, *The Evolution of Medieval Thought*, 2. izdanje, Longmans, London/New York, 1988.
LEVI, A.H.T., 'The Breakdown of Scholasticism and the Significance of Evangelical Humanism', u *The Philosophical Assessment of Theology*, ur. G. R. Hughes, Burns & Oates, London, 1987, str. 101–128.
MCGRATH, ALISTER E., *The Intellectual Foundations of the European Reformation*, Blackwell Publishers, Oxford, 1987, str. 32–121.
MEYENDORFF, JEAN, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1979.
NAUERT, CHARLES G., 'The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies', u *Sixteenth Century Journal*, br. 4/1973., str. 1–18.
OBERMAN, HEIKO A., *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963.
—*Masters of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
—*The Dawn of Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1986.
O'MALLEY, JOHN W., IZBICKI, THOMAS M i CHRISTIANSON, GERALD (ur.), *Humanity and Dininity in Renaissance and Reformation*, Brill, Leiden, 1993.
OVERFELD, J.H., *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984.
OZMENT, STEVEN E., *The Age of Reform 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven, CT, 1973.
PIEPER, JOHN, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, Faber & Faber, London, 1961.
PORTER, ROY I TEICH, MIKULBAIS (ur.), *The Renaissance in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
PRICE, B.B., *Medieval Thought: An Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford,/Cambridge, MA, 1992.

SPITZ, LEWIS W., *The Religious Renaïssance of the German Humanists*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963.

Pojedini teolozi

COPLESTON, FREDERICK, *Aquinas*, Pelican, London, 1975.

CROSS, RICHARD, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

DAVIES, BRIAN, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

ELDERS, LEO, *The Philosophical Theology of St Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1990.

EVANS, GILLIAN R., *Anselm*, Geoffrey Chapman, London, 1989.

LEFF, GORDON, *William of Ockham*, Manchester University Press, Manchester, 1975.

LOUTH, ANDREW, *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman, London, 1989.

MCCONICA, JAMES, *Erasmus*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

MEYENDORFF, JEAN, *A Study of Gregory Palamas*, St Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY, 1974.

SHAECK, R. J., *Erasmus of Europe: The Making of a Humanist 1467–1500*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

WALTER, ALLAN B., Adams, Marylin McCard (ur.), *The Philosophical Theology of Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1990.

WEISHEIPL, JAMES A., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, Doubleday, Garden City, NY, 1972.

RAZDOBLJE REFORMACIJE I POSTREFORMACIJSKO RAZDOBLJE

OKO 1500.– OKO 1750. GODINE

3

U šesnaestom stoljeću započelo je novo veliko razdoblje kršćanske teologije. Srednjovjekovne oblike kršćanske teologije zamijenile su nove paradigme. Najznačajniji razvoj bila je reformacija, pokret koji je Zapadnu crkvu želio vratiti biblijskim temeljima glede njenog sustava vjerovanja, morala i struktura. Reformacija je dovela do oblikovanja protestantskih crkava u Europi.

Značajan događaj koji se zbio tijekom kasnijeg dijela ovog razdoblja bio je širenje zapadnog kršćanstva izvan svoga europskog konteksta. Dolazak engleskih puritanskih zajednica u Massachusettski zaljev, te španjolskih i portugalskih misionara u Južnu Ameriku, otvorio je put daljnjem razdoblju širenja kršćanstva, a to će širenje postati od iznimnog teološkog značaja tijekom modernoga doba.

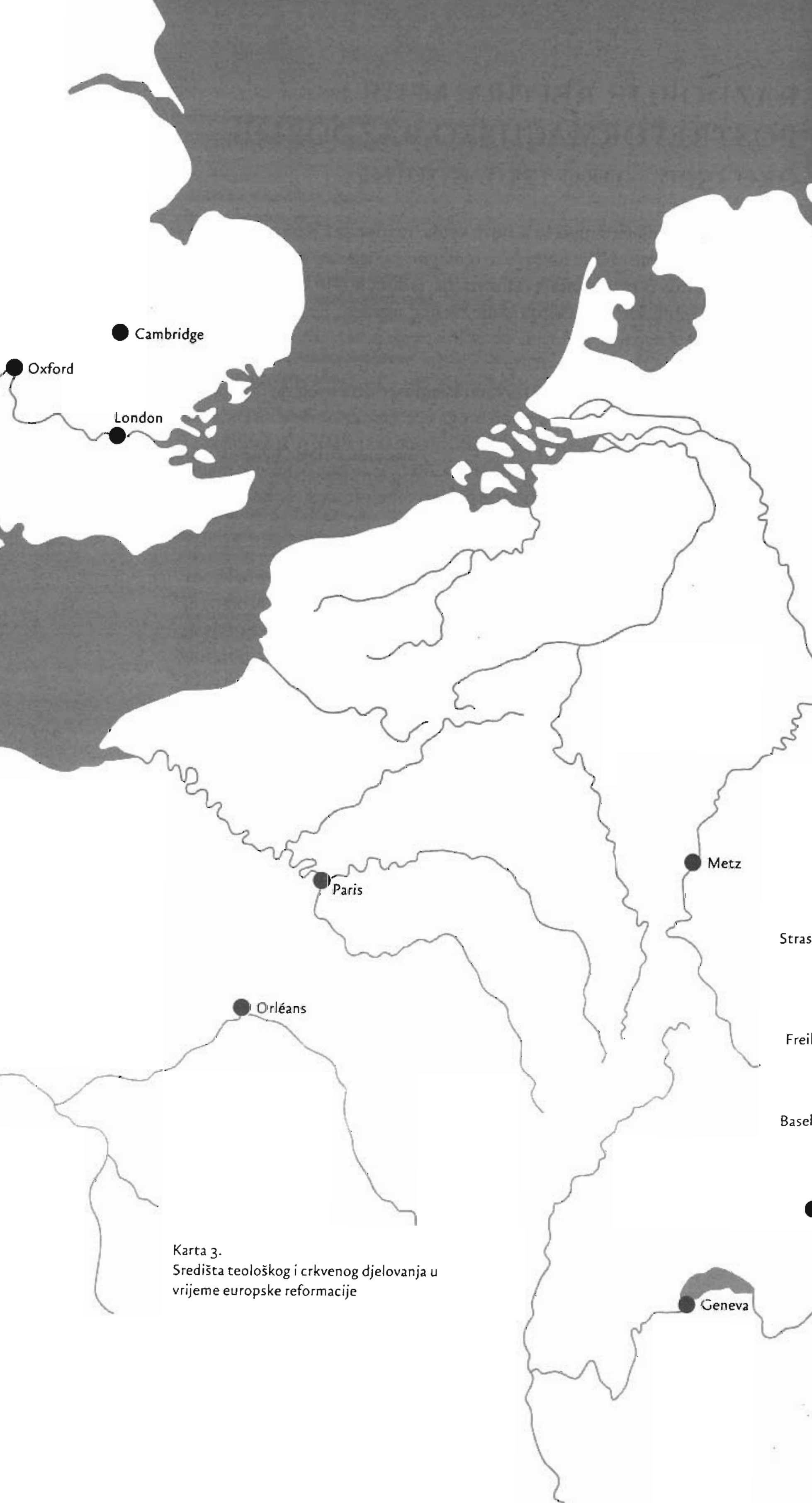
Raspravu o ovome ključnom razdoblju u povijesti kršćanske teologije započinjemo razmatranjem teoloških tijekova povezanih s reformacijom.

Povjesničari i teolozi upotrebljavaju termin 'reformacija' kako bi označili zapadnoeuropski pokret kojemu su protagonisti bili pojedinci kao što su Martin Luther, Huldrych Zwingli i Jean Calvin, a koji su poticali moralnu, teološku i institucionalnu reformu kršćanske Crkve. Na početku, do oko 1525., može se smatrati da se reformacija događa oko Martina Luthera i Sveučilišta u Wittenbergu, u današnjoj sjevernoistočnoj Njemačkoj. Međutim, pokret je jačao, prvo neovisno u švicarskome gradu Zürichu u ranim 1520-im. Tijekom složenih razvojnih tijekova, zürichška reformacija postepeno je doživjela brojne političke i teološke modifikacije te postala povezana prvenstveno s gradom Genevom (sada dio Švicarske, nekada neovisni grad-država) i Jeanom Calvinom.

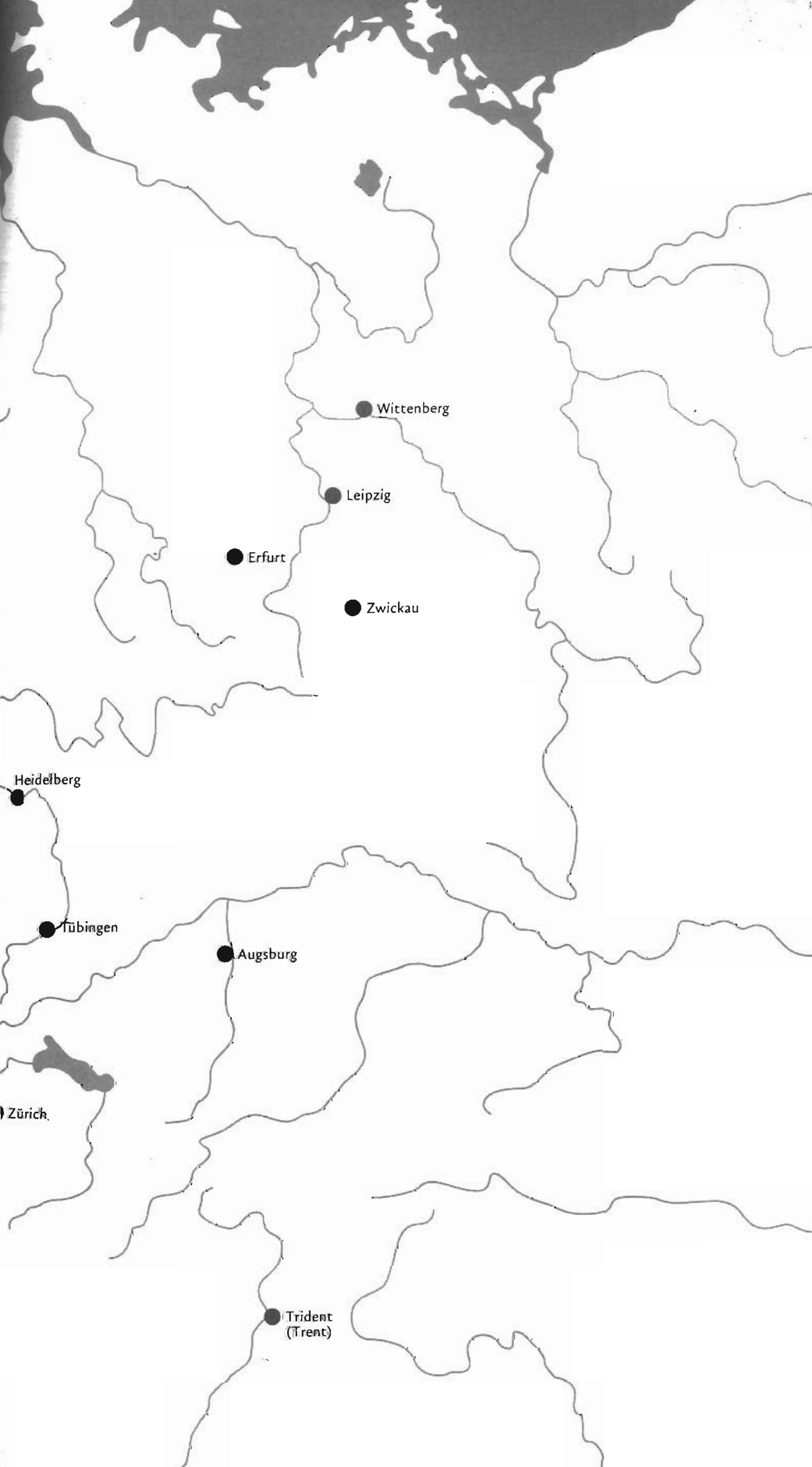
Reformacijski je pokret bio složen i heterogen, a njegov je program daleko nadilazio reformu crkvenoga nauka. Bio je upravljen na temeljne društvene, političke i gospodarske probleme, a koji su odveć složeni za detaljniju raspravu u ovoj knjizi. Reformacijski se program razlikovao od države do države. U jednoj su zemlji (naprimjer, u Njemačkoj) glavnu ulogu imali teološki problemi, dok su drugdje (naprimjer, u Engleskoj) oni imali relativno manji utjecaj.

Kao odgovor na reformaciju, Rimokatolička crkva počela je samu sebe dovoditi u red. Budući da je zbog napetosti između Francuske i Njemačke tadašnjem papi (Pavao III.) bilo onemogućeno ranije sazvati koncil, Tridentski koncil sazvan je konačno 1545., sa zadaćom razjašnjavanja rimokatoličke misli i prakse te njihove obrane od protestantskih protivnika.

Sama je reformacija bila zapadnoeuropski fenomen sa središtima uglavnom u srednjim i sjevernim dijelovima tog područja, iako je kalvinizam došao čak do istočne Mađarske. Međutim, emigracija velikog broja pojedinaca u Sjevernu Ameriku, što je postalo napose značajnim nakon 1600.,


Cambridge
Oxford
London
Paris
Metz
Stras
Orléans
Freil
Basel
Geneva

Karta 3.
Središta teološkog i crkvenog djelovanja u vrijeme europske reformacije


Wittenberg
Leipzig
Erfurt
Zwickau
Heidelberg
Tübingen
Augsburg
Zürich
Trident
(Trent)

dovela je do izvoza postreformacijskih protestantskih i katoličkih teologija u to novo područje. Harvard College primjer je ranog središta teološke naobrazbe u Novoj Engleskoj. Družba Isusova također je poduzela opsežno misijsko djelovanje na Dalekom Istoku, uključujući Indiju, Kinu i Japan. Kršćanska teologija postepeno se širila izvan svojih zapadnoeuropskih temelja, te postala globalnim fenomenom – a taj se razvoj konačno uobličio i učvrstio u modernome dobu kojemu ćemo se ubrzo okrenuti. Sada se usredotočujemo na razmatranje terminologije povezane s reformacijskim i postreformacijskim razdobljem.

OBJAŠNJENJE POJMOVA

Termin 'reformacija' ima više značenja i uputno ih je razlučiti. Četiri se elementa mogu uključiti u ovu definiciju, i svaki ćemo ukratko ocrtati: luteranstvo; Reformirana crkva ili 'kalvinizam'; 'radikalna reformacija', često nazivana 'anabaptizam', te 'protureformacija' ili 'katolička reformacija'. U svome najširem smislu, termin 'reformacija' upotrebljava se za označavanje svih četiriju pokreta. Termin se također rabi u nešto užem smislu te znači 'protestantsku reformaciju', isključujući pritom katoličku reformaciju. U ovom smislu, termin označava tri gore navedena protestantska pokreta. Međutim, u mnogim se stručnim djelima termin 'reformacija' upotrebljava za označavanje onoga što se ponekad predmnijeva pod 'magistratskom reformacijom', ili 'glavnom strujom refomacije' – drugim riječima, onom koja je povezana s luteranskim i reformiranim crkvama (uključujući Anglikansku crkvu), dok su anabaptisti isključeni.

Neuobičajeni izričaj 'magistratska reformacija' potrebuje objašnjenje. Izričaj upućuje na način na koji se reformatori glavne struje odnose prema sekularnim vlastima, kao što su knezovi, magistrati ili gradska vijeća. Dok je radikalna reformacija smatrala da takve vlasti nemaju prava unutar Crkve, reformatori glavne struje smatrali su da je Crkva, barem do neke mjere, podložna sekularnom djelovanju vlasti. Magistrati su imali prava unutar Crkve, kao što se Crkva mogla osloniti na vlast magistrata kako bi uvela disciplinu, ugušila herezu ili održala poredak. Izričaj 'magistratska reformacija' želi uputiti na ovaj bliski odnos između magistrata i Crkve, a koji je predstavljao i srž reformnog pokreta kod pisaca kao što su Martin Luther ili Martin Bucer.

Obradit ćemo sva tri smisla riječi 'reformacija' tijekom čitanja tekstova koji se bave kršćanskom teologijom. Termin 'magistratska reformacija' uglavnom se upotrebljava za označavanje prva dva smisla riječi (to jest, pokriva luteranizam i Reformiranu crkvu) uzeta zajedno, dok termin 'radikalna reformacija' označava treći smisao te riječi (anabaptizam).

Termin 'protestant' potrebuje napomenu. On vuče svoje podrijetlo iz događanja nakon sabora u Speyeru (veljača 1529.) koji je odlučio stati na kraj toleriranju luteranstva u Njemačkoj. U travnju iste godine, šest njemačkih knezova i četrnaest gradova protestiralo je protiv ove okrutne mjere, braneći slobodu savjesti i prava vjerskih manjina. Termin 'protestant' dolazi upravo od ovoga protesta. Stoga nije posve ispravno primijeniti termin 'protestant' pojedincima prije travnja 1529. ili govoriti o događajima kao o 'protestantskoj reformaciji' prije toga datuma. Kao oznaka za reformatorske frakcije u Wittenbergu i drugdje (naprimjer, u Francuskoj i Švicarskoj) prije tog datuma često se u knjigama upotrebljava termin 'evangelički'. Iako se termin 'protestantski' često upotrebljava za označavanje toga ranijeg razdoblja, takva je uporaba, strogo uzevši, anakronizam.

LUTERANSKA REFORMACIJA

Luteranska reformacija napose je povezana s njemačkim područjima i velikim osobnim utjecajem jednog karizmatičnog pojedinca – Martina Luthera. Luther je bio posebno zainteresiran za nauk o opravdanju koji je tvorio središnju točku njegova vjerskog promišljanja. Luteranska reformacija bila je u početku akademski pokret i prije svega se bavila reformom predavanja teologije na Sveučilištu u Wittenbergu. Wittenberg je bio nevažno sveučilište i reforme Luthera i njegovih kolega unutar teološkog fakulteta privukle su malo pažnje. Lutherove osobne aktivnosti – poput izlaganja Devedeset i pet teza (31. listopad 1517.) – privukle su veliko zanimanje te su ideje koje su kružile Wittenbergom pobudile pažnju šire javnosti.

Devedeset i pet teza bile su prosvjed protiv prakse prodavanja oprostâ u cilju pribavljanja novca za obnovu bazilike Sv. Petra u Rimu. Teorija koja se nalazila u pozadini prodaje oprostâ prilično je zamršena, ali čini se da je počivala na ideji zahvalnosti grješnika zbog oproštenja grijeha. Čim su grješnici jednom bili sigurni da je Crkva oprostila njihove grijehe, a ona djeluje u Kristovo ime, željeli su izraziti zahvalnost na neki pozitivan način. Postepeno se davanje novca u crkvene fondove smatralo normalnim načinom izražavanja zahvalnosti za takav oprost. Treba napomenuti da to nije značilo kako grješnik *kupuje* oprost. Novčani dar bio je posljedica, a ne uvjet oprosta. No, do Lutherova vremena došlo je do krivog predstavljanja i krivog razumijevanja. Čini se da su ljudi počeli vjerovati kako su oprosti brz i prikladan put ka kupovanju oprosta grijeha. Luther je prosvjedovao. Oprost je bio stvar promijenjena odnosa između grješnika i Boga, a ne stvar financijske spekulacije. Ideja oproštenja grijeha po milosti izopačila se u kupovanje Božje naklonosti.

Precizno govoreći, luteranska je reformacija započela tek 1522. kada se Luther vratio u Wittenberg iz prisilne izolacije u Wartburgu. Luther je bio osuđen zbog 'pogrješnog nauka' na saboru u Wormsu 1521. Strahujući za njegov život neki su ga visoko pozicionirani podupiratelji premjestili u skrovitost dvorca Wartburg, sve dok opasnost nije minula. U njegovoj odsutnosti, Andreas Bodenstein von Karlstadt, jedan od Lutherovih akademskih kolega u Wittenbergu, započeo je reformni program u Wittenbergu koji je, kako se činilo, sve više propadao. Uvjeren da je potreban kako bi reformacija preživjela Karlstadtovu nesposobnost, Luther je napustio sigurnost i vratio se u Wittenberg.

U tom se trenutku Lutherov program akademske reforme preobrazio u program reforme Crkve i društva. Lutherovo mjesto djelovanja više nije bio sveučilišni svijet ideja; počeo se smatrati vođom vjerskoga, društvenog i političkog reformacijskog pokreta za koji se nekim suvremenicima činilo da otvara put k novome društvenom i vjerskom poretku u Europi. U stvari, Lutherov je reformni program bio puno konzervativniji nego onaj njegovih reformacijskih kolega, kao što je bio Huldrych Zwingli. Nadalje, doživio je manje uspjeha nego što su neki mislili. Pokret je ostao ograničen na njemačka područja i – osim Skandinavije – nikada nije osvojio međunarodna središta moći koja su bila poput mnoštva zrelih jabuka, spremnih pasti mu u krilo. Čini se da Lutherovo razumijevanje uloge 'božanskoga kneza' (koji je učinkovito osiguravao kraljev nadzor nad Crkvom) nije pobudilo pažnju kakvu je očekivao, napose ne kod sveopćih republikanskih osjećaja reformacijskih mislilaca poput Calvina. Slučaj Engleske posebno je zanimljiv: ovdje, kao i u Donjim zemljama, prevladavajuća protestantska teologija bila je reformirana, a ne luteranska.

KALVINISTIČKA REFORMACIJA

Izvori kalvinističke reformacije, iz koje su se razvile reformirane crkve (poput prezbiterijanske) leže u događanjima unutar Švicarske konfederacije. Dok je luteranska reformacija svoje izvore imala u akademskom kontekstu, Reformirana crkva nalazi svoje podrijetlo u brojnim pokušajima reforme morala i crkvenog bogoslužja (no ne nužno i nauka) na biblijskim načelima. Treba naglasiti da, premda je Calvin dao konačan oblik ovom obliku reformacije, njegove izvore treba tražiti kod ranijih reformatora, poput Huldrycha Zwinglija i Heinricha Bullingera, koji su djelovali u švicarskom gradu Zürichu.

Iako je većina ranih reformiranih teologa, poput Zwinglija, imala akademsku pozadinu, njihovi reformni programi nisu bili po svojoj naravi akademski. Bili su namijenjeni Crkvi u švicarskim gradovima poput Züricha, Berna i Basela. Dok je Luther bio uvjeren kako je nauk o opravdanju od središnjeg značaja za njegov program društvene i vjerske reforme, rani reformirani mislioci pokazali su malo zanimanja za nauk, a pogotovo za neki poseban nauk. Njihov reformni program bio je institucionalni, društveni, etički, na mnoge načine sličan zahtjevima za reformom koji su proizlazili iz humanističkog pokreta.

Općenito se drži kako je učvršćenje Reformirane crkve započelo stabilizacijom reformacije u Zürichu nakon Zwinglijeve smrti u bitci (1531.), a za vrijeme njegova nasljednika Heinricha Bullingera, te završilo pojavom Geneve kao njezina središta moći i Jeanom Calvinom kao njenim vodećim glasnogovornikom u 1550-ima. Postepeno pomicanje središta moći unutar Reformirane crkve (isprva iz Züricha u Bern, a potom iz Berna u Genevu) dogodilo se tijekom razdoblja 1520.–1560. konačnim uspostavljanjem grada Geneve te njenog političkog sustava (republikanizma), kao i pojavom njenih vjerskih mislilaca (isprva Calvina, a nakon njegove smrti Theodora Beze) kao najutjecajnijih unutar Reformirane crkve. Ovaj se razvoj učvrstio uspostavljanjem Akademije u Genevi (osnovana 1559.) u kojoj su bili poučavani reformirani pastori.

Termin 'kalvinizam' često se upotrebljava za označavanje vjerskih ideja Reformirane crkve. Iako je u djelima o reformaciji ovaj termin još u širokoj uporabi, ova se praksa danas sve više napušta. Postojalo je sve jasnije kako reformirana teologija kasnog šesnaestog stoljeća proizlazi iz drugih izvora pored samog Calvina. Označiti reformiranu misao kasnog šesnaestog stoljeća kao 'kalvinističku' značilo bi tvrditi da je ona bitno Calvinova misao – no danas je općeprihvaćeno kako su Calvinovi nasljednici modificirali njegove ideje. Termin 'reformirani' sada se upotrebljava bilo za označavanje onih crkava (uglavnom u Švicarskoj, Donjim zemljama i Njemačkoj) ili vjerskih mislilaca (poput Theodora Beze, Williama Perkinsa ili Johna Owena) koji su se oslanjali na slavni Calvinovo vjerski priručnik, *Instistucije kršćanske religije* ili na crkvene dokumente (poput slavnog *Heidelberškog katekizma*) koji se na njemu temelje.

Od triju sastavnih dijelova protestantske reformacije – luteranske, reformirane ili kalvinističke, i anabaptističke – reformirano krilo je najvažnije u svijetu engleskoga govornog područja. To naravno ne znači da ostala krila reformacije nisu imala utjecaja u tom području; već samo to da je vrlo važnu ulogu u kršćanstvu engleskoga govornog područja imao puritanizam. Ovaj oblik reformiranog kršćanstva u velikoj mjeri oblikuje povijest Engleske sedamnaestog stoljeća i od ključne je važnosti za vjerske i političke nazore Nove Engleske sedamnaestog stoljeća. Razumjeti vjersku i političku povijest Nove Engleske ili ideje pisaca poput primjerice Jonathana Edwardsa, znači suočiti se s barem nekim teološkim uvidima i dijelovima puritanskoga vjerskog nazora koji čine pozadinu njihovih vjerskih i društvenih stavova.

RADIKALNA REFORMACIJA (ANABAPTIZAM)

Termin 'anabaptistički' doslovno znači 'ponovno kršten' i označava vjerojatno najznačajniji aspekt anabaptističke prakse: zahtijev da samo oni koji su učinili osobnu, javnu ispovijest vjere, mogu biti kršteni. Čini se da je anabaptizam isprva nastao u okolici Züricha, nakon Zwinglijevih reformi u tom gradu 1520-ih. Središte mu je bila grupa pojedinaca (među kojima možemo spomenuti Conrada Grebela) koji su tvrdili da Zwingli nije bio vjeran svojim reformnim načelima. Propovijedao je jedno, a činio drugo. Iako je Zwingli izražavao vjernost načelu *sola scriptura*, 'samo Pismo', Grebel je tvrdio da je zadržao brojne običaje – uključujući krštenje djece, usku povezanost Crkve i vlasti te sudjelovanje kršćana u ratu – koji nisu odobreni i određeni Pismom. U rukama mislilaca poput Grebela načelo *sola scriptura* je radikalizirano; reformirani kršćani trebaju vjerovati i činiti samo ono što Sveto Pismo izričito naučava. Zwinglija je ovo uznemirilo i u tome je vidio destabilizirajući razvoj koji je prijetio odvajanju Reformirane crkve u Zürichu od njenih povijesnih korijena i kontinuiteta s kršćanskom tradicijom prošlosti.

Unutar različitih grana anabaptističkog pokreta mogu se otkriti brojni zajednički elementi: opće nepovjerenje prema izvanjskom autoritetu; odbijanje krštenja djece u prilog krštenja odraslih vjernika; zajedničko vlasništvo nad nekretninama; te naglasak na pacifizmu i nepružanju otpora. Uzmimo treći element kao primjer: 1527. vlasti u Zürichu, Bernu i St. Gallenu optužile su anabaptiste za vjerovanje 'da niti jedan istinski kršćanin ne smije dati ili primiti kamate ili prinos na iznos glavnice; da su sva vremenita dobra slobodna i zajednička te da svatko može imati puno vlasničko pravo na njih'. Zbog toga se anabaptizam često označava kao 'lijevo krilo reformacije' (Roland H. Bainton) ili 'radikalna reformacija' (George Hunston Williams). Po Williamsu, 'radikalnu reformaciju' treba suprotstaviti 'magistratskoj reformaciji' koju je on uglavnom poistovjetio s luteranskim i reformiranim pokretima. Ove su termine uvelike prihvatili proučavatelji reformacije i vjerojatno ćete ih susretati tijekom čitanja suvremenijih rasprava o anabaptističkom pokretu.

KATOLIČKA REFORMACIJA

Ovaj se termin često upotrebljava za označavanje ponovnog oživljavanja rimokatoličanstva u razdoblju nakon Tridentskoga koncila (1545.), a u starijim znanstvenim djelima ovaj se pokret često naziva 'protureformacija'. Kao što i sam pojam kaže, Rimokatolička crkva razvila je načine borbe protiv protestantske reformacije kako bi ograničila njezin utjecaj. Međutim, sve je jasnije kako se Rimokatolička crkva suprotstavila reformaciji dijelom reformirajući samu sebe iznutra nastojeći tako otkloniti osnove protestantskoj kritici. U ovom bi slučaju protureformacija bila pokret za reformiranje Rimokatoličke crkve kao i reakcija protiv protestantske reformacije.

Isti problemi koji su bili u pozadini protestantske reformacije u Sjevernoj Europi bili su odlučujući i za obnovu Katoličke crkve, napose u Španjolskoj i Italiji. Tridentski koncil, najistaknutija sastavnica katoličke reformacije, razjasnio je katolički nauk o brojnim zbunjujućim pitanjima i uveo je prijeko potrebnu reformu glede ponašanja klera, crkvene discipline, vjerske naobrazbe i misijske aktivnosti. Pokret za reformu unutar Crkve bio je uvelike potican reformom mnogih starijih vjerskih redova, a ustanovio je i nove redove (poput isusovaca). Konkretniji teološki aspekti rimokatoličke reformacije raspravit će se u odnosu na njezin nauk o Pismu i Predaji, kao i u odnosu na njezin nauk o opravdanju vjerom, te na nauk o sakramentima. Kao posljedica katoličke reformacije, uklonjene su mnoge zloporabe koje su prvotno ležale iza zahtjeva za reformom – bilo da su ti zahtjevi dolazili od humanista ili od protestanata.

KLJUČNI TEOLOZI

Reformacijsko razdoblje smatra se jednim od najkreativnijih u povijesti kršćanske teologije. Spominju se tri teologa od posebnoga značaja: Martin Luther, Jean Calvin i Huldrych Zwingli. Od ovih, prva su dva od osobite važnosti. Iako je Zwingli imao važnu ulogu u svome pokretu, bio je zasjenjen kreativnim talentom i teološkim utjecajem Luthera i Calvina.

MARTIN LUTHER
1483.–1546.

Martin Luther obrazovao se na Sveučilištu u Erfurtu, studirajući isprva na fakultetu umijeća prije početka studija teologije u mjesnom augustinskom samostanu. Stekao je zvanje profesora biblijskih predmeta na Sveučilištu u Wittenbergu 1512., a predavao je Psalme (1513.–1515.), Poslanicu Rimljanima (1515.–1516.), Poslanicu Galaćanima (1516.–1517.) i Poslanicu Hebrejima (1517.–1518.). Može se reći da se tijekom ovog razdoblja Lutherova teologija znatno razvila, napose u odnosu na nauk o opravdanju. Čini se da ga je njegovo bavljenje biblijskim tekstovima tijekom ovoga razdoblja dovelo do velikog nezadovoljstva nazorima *via moderne* o toj temi.

Luther je prvi put skrenuo na sebe pažnju javnosti 1517. objavljivanjem Devedeset i pet teza o oprostima. Slijedila je Leipziška disputacija (lipanj-srpanj 1519.) u kojoj je Luther stekao ugled radikalnog kritičara skolastike. 1520. objavio je tri rasprave koje su učvrstile njegov sve veći ugled teološkog reformatora. U pozivu *Kršćanskom plemstvu njemačke nacije* Luther je gorljivo zagovarao potrebu crkvene reforme. Kako u svojem nauku tako i u praksi, Crkva šesnaestog stoljeća odlutala je od Novoga zavjeta. Lutherov krepki i duhoviti njemački jezik dao je popularnu dimenziju ozbiljnim teološkim idejama.

Ohrabren ogromnim uspjehom ovog djela, Luther je napisao spis *Babilonsko sužanjstvo Crkve*. U ovome vrlo utjecajnom spisu Luther je tvrdio kako je evanđelje postalo sužnjem institucionalne Crkve. Tvrdio je da je srednjovjekovna Crkva zarobila evanđelje u složeni sustav svećenika i sakramenata. Crkva je postala gospodarom evanđelja, a trebala je biti njegovom sluškinjom. Ovaj je stav dalje razvijen u spisu *O slobodi kršćanina* u kojemu je Luther razradio implikacije nauka o opravdanju vjerom za kršćanski život.

Luther je vjerojatno najkreativniji reformator. Međutim, njegov teološki utjecaj ne počiva ni na kojemu značajnome teološkom djelu. Većina Lutherovih djela napisana je kao odgovor na neku određenu kontroverzu. Samo se njegova dva *Katekizma* (1529.) mogu smatrati sustavnim predstavljanjem osnovnih ideja kršćanske vjere. Njihova uglavnom pastoralna uloga oduzima im pravo da budu ozbiljnije shvaćena kao djela akademske teologije. Bez obzira na to, aspekti Lutherove teologije duboko su utjecali na zapadnokršćansku misao. Naprimjer, njegova 'teologija križa', kratko izložena u dokumentu iz 1518. (*Heidelberška disputacija*) imala je znatan utjecaj na teologiju dvadesetog stoljeća, naprimjer, na djelo kao što je *Raspeti Bog* Jürgena Moltmanna.

JEAN CALVIN (1509.-1564)

Calvin je 1509. rođen u Noyonu, sjeveroistočno od Pariza. Obrazovan je na Sveučilištu u Parizu, na kojem je prevladavala skolastika, nakon čega se preselio na humanističko Sveučilište u Orléansu gdje je studirao građansko pravo. Premda je isprva želio znanstvenu karijeru, dogodilo mu se iskustvo obraćenja sredinom njegovih dvadesetih godina, a koje ga je sve više povezivalo s refomacijskim pokretima u Parizu. Naposljetku, bio je prisiljen izbjeći u Basel.

Za razliku od prve generacije reformatora, druga generacija bila je puno svjesnija potrebe za djelima iz sustavne teologije. Calvin, glavni lik drugoga reformacijskog razdoblja uvidio je potrebu za djelom koje će jasno iznijeti osnovne ideje protestantske teologije, opravdavajući ih na temelju Pisma i braneći ih od rimokatoličke kritike. 1536. objavio je manje djelo dužine šest poglavlja pod naslovom *Institucije kršćanske religije*. Slijedećih dvadeset i pet godina Calvin je dalje na njemu radio dodajući poglavlja i uređujući građu. Do vremena konačnog izdavanja (1559.), djelo je imalo osamdeset poglavlja i podijeljeno je u četiri dijela.

Prvi dio raspravlja o Bogu stvoritelju i Božjoj suverenosti nad stvorenjem. Drugi dio bavi se ljudskom potrebom za otkupljenjem i načinom na koji

Krist kao posrednik to otkupljenje ostvaruje. Treća knjiga razmatra način na koji ljudi prihvaćaju to otkupljenje, dok četvrta knjiga tretira odnos između Crkve i društva.

Iako se često sugerira kako predestinacija stoji u središtu Calvinova sustava, to nije točno; jedino načelo koje, čini se, vlada organizacijom njegova teološkog sustava jest briga za vjernost Pismu, s jedne strane, i postizanje najveće moguće jasnoće, s druge strane.

Nakon završetka svog posla u Noyonu rane 1536., Calvin se odlučio posvetiti privatnom studiju u velikom gradu Strasbourgu. Nažalost, bilo je nemoguće izravno doći od Noyona do Strasbourga zbog izbijanja rata između Franje I. francuskog i cara Karla V. Calvin je morao ići obilaznim putom, prolazeći kroz grad Genevu koji je netom stekao samostalnost od susjednog teritorija Savoje. Geneva je u to vrijeme bila u neredima, upravo zbacivši lokalnog biskupa te je započela kontroverzni program reforme koji su provodili Francuzi Guillaume Farel i Pierre Viret. Čuvši da je Calvin u gradu, tražili su da ostane i pomogne reformaciji. Trebao im je dobar učitelj. Calvin je nevoljko pristao.

Njegovi pokušaji da crkvu u Genevi opskrbi čvrstim temeljem nauka i discipline doživjeli su velik otpor. Nakon brojnih prepirki, vrhunac je nastupio o Uskrsu 1538. Calvin je protjeran iz grada te je zaštitu potražio u Strasbourgu. Došavši u Strasbourg dvije godine kasnije no što je namjeravao, Calvin je počeo nadoknađivati izgubljeno vrijeme. Ubrzo je napisao brojna velika teološka djela. Ono što je vjerojatno najvažnije, revidirao je i proširio svoje *Institucije* (1539.) i napravio prvi francuski prijevod ovog djela (1541.). Kao pastor francuske zajednice u gradu, Calvin je prikupljao iskustva o praktičnim problemima s kojima su se susretali reformirani pastori. Prijateljevanjem sa strasbourškim reformatorom Martinom Bucerom, Calvin je bio u mogućnosti razviti svoje domišljanje o odnosu između grada i Crkve.

Tijekom Calvinova izbivanja iz Geneve, vjerska i politička situacija se pogoršala. U rujnu 1541. grad ga je pozvao natrag da povrati red u gradu i obnovi poljuljano povjerenje. Calvin koji se vratio u Genevu bio je mudriji mladić s više iskustva, bolje opremljen za zadatke koji ga očekuju no što je bio tri godine ranije. Njegovo ga je iskustvo u Strasbourgu naučilo novom realističkom prisupu u teoretskim raspravama o naravi Crkve, a koji se odrazio i u daljnjim spisima u tom području. Do svoje smrti 1564., Calvin je Genevu učinio središtem međunarodnog pokreta koji je po njemu prozvan. Kalvinizam je još uvijek jedan od najznačajnijih i najsnažnijih intelektualnih pokreta u ljudskoj povijesti.

HULDRYCH ZWINGLI (1484.–1531.)

Švicarski reformator Huldrych Zwingli obrazovan je na sveučilištima u Beču i Baselu prije no što je preuzeo crkvene obveze u istočnoj Švicarskoj. Očito je bio vrlo zainteresiran za program kršćanskog humanizma, napose za Erazmove spise i predao se uvjerenju za potrebom reforme Crkve svojega vremena. 1519. preuzeo je pastorsku službu u gradu Zürichu gdje se služio propovjedaonicom u katedrali Grossmünster kako bi propagirao reformni program. Isprva, taj se program bavio reformom crkvenoga morala. Ubrzo se, međutim, proširio i uključio kritiku postojeće crkvene teologije, posebice one sakramentalne. Termin 'zwinglijevstvo' napose se upotrebljava kako bi označio vjerovanje, povezano sa Zwinglijem, da Krist nije prisutan u euharistiji, te da ovu treba razumjeti kao sjećanje na Kristovu smrt.

Zwingli ima veliku važnost glede ranog promicanja reformacije, napose u istočnoj Švicarskoj. Međutim, nikada nije imao utjecaj poput Luthera ili Calvina. Manjkalo mu je Lutherove kreativnosti i Calvinova sustavnog pristupa. Čitatelj će se susresti sa znatnim varijacijama Zwinglijeva imena – 'Ulrich' i 'Huldreich' često se rabe umjesto 'Huldrych'.

RAZVOJ KLJUČNIH TEOLOŠKIH PITANJA

Reformacija je složen pokret s vrlo širokim programom. Dijelom, rasprave su se usredotočile na izvore kršćanske teologije; dijelom na nauke koji su proizašli iz primjene tih izvora. Ta ćemo pitanja pojedinačno razraditi.

IZVORI TEOLOGIJE

Glavna reformacijska struja nije se bavila uspostavljanjem nove kršćanske tradicije već obnovom i ispravljanjem postojeće. Tvrdeći da je kršćanska teologija utemeljena na Pismu, reformatori poput Luthera i Calvina zauzimali su se za potrebu povratka Pismu kao glavnomu i kritičkom izvoru kršćanske teologije. Krilatica 'samo Pismo' (*sola scriptura*) postala je karakteristična za reformatore izražavajući osnovno uvjerenje kako je Pismo jedini nužni i dostatni izvor kršćanske teologije. Međutim, kako ćemo kasnije vidjeti, to nije značilo nijekanje važnosti Predaje.

Ovaj novi naglasak na Pismu imao je brojne izravne posljedice od kojih su sljedeće od posebne važnosti:

1 Vjerovanja koja se ne mogu pokazati utemeljenima na Pismu treba ili odbaciti ili proglasiti neobvezujućima. Naprimjer, reformatori nisu imali puno vremena baviti se naukom o bezgrješnom Marijinu začeću (to jest, vjerovanju da je Marija, kao Isusova majka, začeta bez ijedne ljage grijeha). Oni su smatrali da mu nedostaje biblijski temelj i stoga ga odbacili.

2 Nov je naglasak postavljen na javni položaj Pisma unutar Crkve. Propovijed, biblijski komentar i djela biblijske teologije (poput Calvinovih *Institucija*) postali su karakterističnima za reformaciju.

NAUK O MILOSTI

Prvim razdobljem refomacije prevladavao je osobni program Martina Luthera. Uvjeren kako je Crkva zapala u nehotični pelagijanizam, Luther je propovijedao nauk o opravdanju vjerom. Pitanje 'Kako mogu pronaći milostivoga Boga?' i krilatica 'samo vjerom' (*sola fide*) odjekivali su velikim dijelom Zapadne Europe i privlačili slušače iz svih crkvenih slojeva. Problemi kojima se bavio njegov nauk su kompleksni i bit će detaljnije razrađeni.

Nauk o opravdanju vjerom posebno je povezan s luteranskom reformacijom. Calvin, naglašavajući važnost ovoga nauka, započeo je iznimno značajan trend u kasnijoj reformiranoj teologiji: raspravu o milosti u kontekstu nauka o predestinaciji, a ne opravdanja. Za reformirane teologe, temeljni stav 'Božja milost' ne treba se tražiti u činjenici da Bog opravdava grješnika, već ga treba vidjeti u Božjemu izabranju čovječanstva bez obzira na ljudske očekivane zasluge ili postignuća. Nauk o 'bezuvjetnom izabranju' postao je sažetkom nezaslužene naravi milosti.

NAUK O SAKRAMENTIMA

1520-ih u reformatorskim se krugovima učvrstio stav kako su sakramenti izvanjski znakovi nevidljive Božje milosti. Ovo povezivanje sakramenata i nauka o opravdanju (razvoj napose povezan s Lutherom i njegovim kolegom u Wittenbergu, Philipom Melanchthonom) doveo je do novog zanimanja za teologiju sakramenata. Nije prošlo mnogo vremena prije no što je ovo područje teologije postalo predmetom popriličnih nesuglasica, jer se reformatori nisu slagali sa svojim rimokatoličkim protivnicima oko broja i naravi sakramenata, a Luther i Zwingli žučno su raspravljali je li Krist stvarno prisutan u slavljenju Večere Gospodnje.

NAUK O CRKVI

Dok je prva generacija reformatora bila zaokupljena pitanjem o milosti, druga se generacija okrenula prema pitanju o Crkvi. Odvojivši se od glavne struje Katoličke crkve oko pitanja milosti, reformatori su željeli razviti suvislu teoriju o Crkvi koja će opravdati ovo odvajanje i dati temelje novim protestatskim crkvama koje su se širile u gradovima Zapadne Europe. Dok se Luthera posebno povezuje s naukom o milosti, Martin Bucer i Jean Calvin ključno su doprinijeli razvoju protestantskog razumijevanja Crkve. Ta su razumijevanja postala od tada iznimno značajnima za čitavo kršćanstvo te ćemo ih kasnije detaljnije razraditi.

RAZVOJ TEOLOŠKIH DJELA

Protestantska reformacija šesnaestog stoljeća posljedovala je i značajnim razvojem teoloških djela, što odražava istaknuti položaj teoloških problema u tome vremenu. Jedan od nazanimljivijih aspekata protestantske refomacije bila je njezina svijest o potrebi za izlaganjem i obranom njezinih ideja. To je dovelo do nastanka nekoliko važnih rodova teoloških djela koji su u tom vremenu imali značajnu ulogu. U ovom ćemo poglavlju razmotriti tri takva tipa protestantske književnosti.

1. Katekizmi: popularna izlaganja kršćanske vjere iz reformacijske perspektive, upućena napose naobrazbi djece.
2. Vjeroispovijedanja: iskazi glavnih teoloških tvrdnji pojedinih zajednica unutar reformacije (luteranske, reformirane, anabaptističke) upućene odrasloj javnosti.
3. Djela iz sustavne teologije, uključujući Melanchthonov *Loci communes* i Calvinove *Institucije kršćanske religije*, koja su sustavno analizirala i branila luteransku ili reformiranu teologiju.

U daljnjem tekstu razmotrit ćemo svaki od ovih rodova.

KATEKIZMI

Premda ono što se danas smatra katekizmom možemo pronaći već u srednjovjekovnoj Crkvi, postoji suglasnost da se masovna uporaba katekizama posebno povezuje s reformacijom. Vizitacije luteranskih crkava u Saksoniji tijekom 1528.–1529. pokazale su da većina pastora i gotovo niti jedan laik ne poznaju osnovna kršćanska učenja. Luther je bio preneražen ovom spoznajom i odlučio je uvesti mjere kako bi se povećalo poznavanje osnovnih kršćanskih učenja u javnosti.

Prvi rezultat Lutherova novog nastojanja oko rješenja ovog problema pojavio se u travnju 1529. Iako ga je i sâm Luther nazivao 'Njemačkim katekizmom', danas je više poznat kao 'Veliki katekizam'. Djelo detaljno analizira Deset zapovijedi, Apostolsko vjerovanje i molitvu Oče naš. Nakon ovih dijelova slijedila je rasprava o dva crkvena sakramenta – krštenju i 'sakramentu oltara' (ili Večere Gospodnje). To djelo nije Lutherovo najbolje djelo. Oslanja se na raniju građu za propovijedi i nije posebno napisano u svrhu katehiziranja. Stoga nije ispunilo svoj cilj.

U svibnju 1529. slijedio je ono što je poznato kao 'Mali katekizam'. Ovo je djelo napisano samo za tu prigodu i pokazuje lakoću pisanja i predočavanja, te jednostavnost izraza što mu je osiguralo široku uporabu i prihvaćanje. Imalo je ogroman uspjeh i široko je prihvaćeno u luteranskim institucijama. Njegova struktura pitanja i odgovora idealna je za učenje napamet, te su škole na tom području ovo djelo široko prihvatile. Važno je naglasiti da su oba Lutherova katekizma 1529. napisana na njemačkom jeziku, jeziku naroda. Luther je za ovu svrhu izbjegao uporabu latinskoga, prepoznavajući velika ograničenja koja bi se uporabom ovog stručnog jezika odrazila na prihvaćanje i čitanje ovoga djela.

Kako bi prikazali Lutherov pristup razmotrit ćemo sljedeće dijelove 'Malog katekizma'. Primijetite napose njegovu strukturu na način pitanja i odgovora, priređenu sa svrhom da pomogne i pri poučavanju i pri učenju.

P Što je krštenje?
O Krštenje nije voda sama, već voda upotrijebljena prema Božjoj zapovijedi i povezana s Božjom riječju.
P Što je ta Riječ Božja?
O Naš Gospodin Krist, kako je zapisano u Mateju 28,19 rekao je: 'Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga'.
P Koje darove ili blagoslove donosi krštenje?
O Ono donosi oproštenje grijeha, spasava nas od smrti i đavla i udjeljuje vječni blagoslov svima koji vjeruju, kao što to naviješta i Riječ i obećanje Božje.
P Što je ta Riječ i obećanje Božje?
O Naš Gospodin Krist, kako je zapisano u Marku 16,16 je rekao: 'Tko uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se, a tko ne uzvjeruje, osudit će se.'

LUTHER, *Mali katekizam*, u: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, sv. 30, dio I, Böhlau, Weimar, 1910., str. 255–257.

Reformirane crkve ubrzo su počele cijeniti važnost ovoga književnog roda i obrazovnih prednosti koje je on tako jasno nudio. Nakon nekoliko pokušaja, Calvin je napisao 'Genevski katekizam' na francuskome (1542.) i latinskom (1545.). Ovim se katekizmom uvelike koristilo među reformiranima sve do 1563. Te je godine izašao 'Heidelberški katekizam'. Rast reformiranih crkava u Njemačkoj, napose u Palatinatu, bio je razlogom nastanka ovoga važnog djela. Knez izbornik Fridrih III. imenovao je dva reformirana teologa (Caspara Olevianusa i Zachariasa Ursinusa) da prirede katekizam prikladan za uporabu u crkvama. Rezultat je bio katekizam na njemačkome jeziku, sastavljen od 129 pitanja čije je gradivo podijeljeno u 52 odsjeka, kako bi se omogućilo redovno poučavanje tijekom godine. Vodeće teme reformirane vjere napisane su, u sada obvezatnoj, strukturi pitanja i odgovora. Naprimjer, niže imamo dio gradiva koji se bavi pitanjem uporabe slika u crkvama – problem koji je uzrokovao određene nedoumice u onome vremenu.

Heidelberški katekizam, pitanja 96–98, u: E.F.K. MÜLLER (ur.), *Die Bekentnisschriften der reformierten Kirche,* Böhme, Leipzig, 1903., str. 710.

P Što Bog zahtijeva u sljedećoj zapovijedi?

O Da Boga ne oslikavamo ni na koji način, niti ga štujemo ni na jedan drugi način osim onoga koji je zapovjedio u svojoj Riječi.

P Ne smijemo se dakle služiti slikama?

O Boga ne možemo i ne smijemo prikazivati ni na koji način. Glede stvorenja, koja premda možemo slikom prikazati, Bog zabranjuje služiti se ili posjedovati njihov lik s namjerom da im se iskazuje štovanje ili da se njima koristi kako bi se služilo Bogu.

P Pitanje 98. No, bismo li trebali dopustiti slike umjesto knjiga u crkvama, za dobrobit neukih?

O Ne. Jer se ne smijemo postavljati mudrijima od Boga, koji ne želi da se kršćanski svijet poučava putem nijemih idola, već živim propovijedanjem njegove Riječi.

Široka uporaba katekizama među protestantima i značajni rezultati koje su oni postigli vodili su katoličke protivnike do razvijanja sličnog načina djelovanja. Rani katolički katekizmi željeli su izbjeći strukturu pitanja i odgovora te su ponudili opširnu raspravu o teološki važnim temama. Izvrstan primjer toga može se pronaći u katekizmu Johanna Dietenbergera iz 1537. koji preuzima oblik rasprave tema kao što su Apostolsko vjerovanje, Oče naš, Deset Zapovijedi, 'Zdravo Marija' i sedam sakramenata. Međutim, postala je očita nadmoć pristupa na način pitanja i odgovora, te je ovaj pristup primijenjen u tri katekizma Petera Canisiusa, objavljivanih od 1554.–1558. Ovo djelo je objavljeno na latinskome, kao i važniji Tridentski katekizam 1566. Dok je njegov glomazan format jedva i omogućio uporabu, pojavljivanje tog djela nakon Tridentskog koncila može se smatrati vrlo važnim znakom uočavanja značaja ovog književnog roda.

VJEROISPOVIJEDANJA

Već smo primijetili kako je reformacija snažno naglasila autoritet Pisma. Bibliju, međutim, treba i tumačiti. Kako je kontroverza između reformatora pod 'magistratskom reformacijom' i onih radikalnih to jasno pokazala, postojali su problemi tumačenja koji su istodobno bili i neshvatljivi i podvajajući. Svakako je bio potreban nekakav oblik 'službenog' načina predočavanja reformacijskih ideja, kako bi se nejasnost izbjegla. Ovu su ulogu preuzela 'Vjeroispovijedanja'. Glede važnosti ovih dokumenata razmotrit ćemo njihovo mjesto u okviru reformacijske misli.

Premda značajno naglašavajući autoritet Pisma, magistratska reformacija također je prepoznala ulogu kršćanskoga teološkog suglasja iz prošlosti

– što je ideja na koju ćemo se kasnije pozivati kao na 'tradiciju 1'. Općenito, može se reći da su protestantski teolozi prepoznali tri razine slojeva autoriteta.

1. *Pismo*. Unutar magistratske reformacije smatra se da Pismo posjeduje vrhovni autoritet u pitanjima kršćanske vjere i ponašanja.
2. *Creda*. Ove dokumente, Apostolsko vjerovanje i Nicejsko vjerovanje, reformatori unutar magistratske reformacije smatrali su izričajem konsenzusa rane Crkve, te ispravnim i autoritativnim tumačenjima Pisma. Premda ih se smatralo *izvedenima* ili *sekundarnima* u smislu njihova autoriteta, gledalo se na njih i kao na važan kontrolni mehanizam postavljen suprot individualizmu radikalne reformacije (koja je smatrala da ova creda nemaju nikakav autoritet). Autoritet credâ prepoznali su i protestanti i rimokatolici, kao i drugi konstitutivni sudionici unutar glavne reformacijske struje.
3. *Vjeroispovijedanja*. Ove su dokumente autoritativnima smatrale posebne zajednice unutar protestantizma. Tako su rane luteranske crkve smatrale da Augsburško vjeroispovijedanje (1530.) posjeduje autoritet. Međutim, druge zajednice unutar reformacije nisu na njega gledale na takav način te su one, naprimjer, opet u okviru reformacije, iznjedrile svoja posebna vjeroispovijedanja. Neka su bila povezana s reformacijom u posebnim gradovima – naprimjer, Prvo baselsko vjeroispovijedanje (1534.) i Genevsko vjeroispovijedanje (1536.)

Stoga je osnovni obrazac unutar refomacije bio priznati Pismu posjedovanje prvotnoga i općeg autoriteta; credu sekundarni i opći autoritet; a vjeroispovijedanjima tercijarni i lokalni autoritet (i to tako da se vjeroispovijedanja smatralo obvezujućim za neku denominaciju ili crkvu na posebnom području). Razvoj reformiranog krila reformacije bio je složen i rezultirao je time da su utjecajnima postala brojna vjeroispovijedanja od kojih je svako bilo povezano s posebnim područjem. Sljedeća imaju posebnu važnost.

Datum	Naslov (Zemljopisno područje)
1559.	Galsko vjeroispovijedanje (Francuska)
1560.	Škotsko vjeroispovijedanje (Škotska)
1561.	Belgijsko vjeroispovijedanje (Donje zemlje)
1563.	Trideset i devet članaka (Engleska)
1566.	Drugo helvetsko vjeroispovijedanje (Zapadna Švicarska)

DJELA IZ SUSTAVNE TEOLOGIJE

Potreba za sustavnim prikazivanjem reformacijske teologije bila je očita od samih početaka. Prvo djelo koje je ispunilo ovu prazninu ima svoje podrijetlo unutar luteranske reformacije. Objavljivanjem svojih *Loci communes* ('Opća mjesta') Philip Melanchthon postavio je 1521. godine svojevrstan određujući obrazac luteranskim djelima iz sustavne teologije. U prvom izdanju tog djela bavio se brojnim temama od ogromne važnosti za luteransku refomaciju, uključujući važnu temu opravdanja vjerom.

Međutim, postepeno su polemičke i obrazovne teme obvezale Melanchthona da znatno proširi djelo. Trebalo je obratiti se novim problemima, i trebalo je uključiti novu građu kako bi se zadovoljili rastući zahtjevi čitatelja ovoga djela. Melanchthon je odgovorio ovom izazovu na iznenađujuće neprihvatljiv način; jednostavno je unio dodatnu građu, najčešće bez obzira na dojam manjka jedinstvenosti strukture koji je time rezultirao. Ubrzo je postalo bjelodano kako je ovaj oblik rukovanja s građom nespretan, neorganiziran i nije u mogućnosti iskazati sustavnu analizu potrebnu teološkim raspravama kasnoga šesnaestog i sedamnaestog stoljeća. Zbog toga je Melanchthonov pristup sustavnoj teologiji konačno izgubio bitku pred organiziranijim sustavom Jeana Calvina, kojemu se sada okrećemo.

Calvinove *Institucije kršćanske religije* imaju svoje podrijetlo u reformiranom krilu protestantske reformacije. Prvo izdanje, objavljeno u ožujku 1536., bilo je oblikovano prema Lutherovu 'Malom katekizmu' iz 1529. Kako njegova struktura, tako i njegov sadržaj ukazuju do koje se širine Calvin oslanjao na ovo glavno obrazovno djelo rane njemačke reformacije. 516 stranica maloga formata Calvinovih *Institucija* sadrže šest poglavlja, od kojih su prva četiri oblikovana prema Lutherovu katekizmu. Međutim, Calvin se upustio u detaljniju raspravu pitanja u odnosu na Luthera, a iz jednostavnog razloga što njegovo djelo nije bilo katekizam strukturiran na temelju pitanja i odgovora, kojeg se trebalo učiti napamet. Prvo poglavlje u biti je izlaganje Deset zapovijedi (ili Dekaloga); drugo poglavlje izlaganje je Apostolskoga vjerovanja. Dok Lutherova rasprava o vjerovanju ima tri dijela (Otac, Sin i Duh Sveti), Calvin dodaje još jedan bitni, četvrti dio, o Crkvi, prepoznajući kako teoretsku tako i praktičnu važnost ovoga pitanja. Nakon izlaganja 'Zakona', 'Vjere', 'Molitve' i 'Sakramenata', Calvin uključuje dva poglavlja polemičke naravi o 'lažnim sakramentima' i o 'slobodi kršćanina'.

Drugo izdanje *Institucija* datira iz Calvinova strasbourškog razdoblja i objavljeno je na latinskom 1539. Najočitija i najvažnija razlika jest u opsegu djela: novo je djelo otprilike tri puta duže od prvog izdanja iz 1536., i sa sedamnaest umjesto šest poglavlja. Početna se dva poglavlja sada bave spoznajom Boga i spoznajom ljudske naravi. Dodatna građa uključuje nauk o Trojedinome Bogu, nauk o odnosu između Staroga i Novog zavjeta, nauk o pokajanju, nauk o opravdanju vjerom, nauk o naravi i odnosu između providnosti i predestinacije, te nauk o naravi kršćanskoga života. Iako je djelo zadržalo većinu građe iz ranijega izdanja, očito je da su mu se karakter i svrha promijenili. To više nije bio katekizam, već se ova verzija djela nalazila na dobrome putu da postane određujući iskaz o naravi kršćanske vjere, prizivajući usporedbu sa *Summa Theologiae* Tome Akvinskoga.

'Moj cilj u ovome djelu', pisao je Calvin, 'jest pripremiti i obučiti studente svete teologije za studij riječi Božje kako bi joj lako pristupali i kako bi bili sposobni napredovati u njoj bez zapreke'. Drugim riječima, knjiga želi biti vodič kroz Pismo, djelujući kao vodič i komentar njegovih često zamršenih i složenih značenjskih dubina.

Djelo je doživjelo proširenje i reviziju u kasnijim izdanjima. Konačno izdanje 1559. imalo je osamdeset poglavlja – ogromno proširenje u odnosu na izvornih šest poglavlja iz 1536. Građa je sada raspoređena u četiri 'knjige', priređene na sljedeći način:

1 znanje o Bogu Stvoritelju;
2 znanje o Bogu Otkupitelju;
3 način sudjelovanja u milosti Isusa Krista;
4 izvanjska sredstva ili pomagala koja Bog upotrebljava kako bi nas priveo Isusu Kristu.

Moguće je da je Calvin prilagodio četverostruku strukturu izdanja iz 1543. kako bi građu nanovo klasificirao. Alternativno objašnjenje jest, međutim, da je primijetio i prihvatio četverostruku podjelu građe iz *Četiri knjige sentencija* Petra Lombardskog, velikoga srednjovjekovnog teologa na kojega se Calvin često poziva. Smatra li Calvin sebe protestantskim nasljednikom Petra Lombardskog, a svoje *Institucije* nastavkom njegova velikoga teološkog priručnika? Nikada nećemo doznati. Ono što doista znamo jest da su sada *Institucije* čvrsto postavljene kao najutjecajnije teološko djelo protestantske reformacije, a po važnosti zasjenjuju djela Luthera, Melanchthona i Zwinglija.

POKRETI NAKON REFORMACIJE

Reformaciji, katoličkoj i protestantskoj, slijedilo je razdoblje teološke stabilizacije. Unutar protestantizma, za luterane i reformirane (ili 'kalvine') otvorilo se razdoblje poznato kao 'ortodoksija', koje je obilježeno naglaskom na normama i definiranjima nauka. Iako naklonjen ovomu doktrinarnome trendu, puritanizam je veći naglasak stavio na duhovnu i pastoralnu stranu. Nasuprot tomu, pijetizam je bio neprijateljski raspoložen prema ovom naglasku na nauku, osjećajući kako naglasak na ortodoksiji zatamnjuje potrebu za 'živom vjerom' na vjerničkoj strani. Unutar posttridentskog rimokatoličanstva (to jest, nakon Tridentskog koncila), veći se naglasak stavljao na kontinuitet katoličke predaje, dok se protestantizam smatrao nečim novim i stoga heterodoksnim. Svoju analizu započinjemo razmatranjem pojave protestantske ortodoksije.

PROTESTANTSKA ORTODOKSIJA

Čini se da je opće načelo povijesti da nakon razdoblja iznimnoga stvaralaštva slijede razdoblja stagnacije. Reformacija nije izuzetak. Vjerojatno ponukano željom da očuva reformacijska dostignuća, postreformacijsko razdoblje svjedočilo je razvoju snažnog skolastičkoga pristupa teologiji. Reformatorska saznanja bila su kodificirana i ovjekovječena daljnjim sustavnim predstavljanjima kršćanske teologije.

U razdoblju nakon Calvinove smrti ojačalo je novo zanimanje za metodu – to jest, sustavnu organizaciju i suvislo izvođenje ideja. Reformirani su teolozi došli u situaciju da trebaju obraniti svoje ideje od napada luteranskih i rimokatoličkih suparnika. Aristotelizam, kojeg je Calvin promatrao s određenom sumnjom, pokazao se sada saveznikom. Postalo je iznimno važno pokazati unutarnju konzistentnost i suvislost kalvinizma. Kao posljedica toga mnogi su se kalvinistički pisci okrenuli Aristotelu, nadajući se da će im njegovi metodički spisi ponuditi rješenja kojima bi svoju teologiju mogli postaviti na čvršće racionalne temelje.

Kao posljedica toga mogu se navesti četiri karakteristike novoga teološkog pristupa.

1 Ljudskom je razumu pripisana ključna uloga u istraživanju i obrani kršćanske teologije.
2 Kršćanska teologija predstavljena je kao logički suvisao i racionalno obranjiv sustav, izveden iz silogističkih dedukcija utemeljenih na poznatim aksiomima. Drugim riječima, teologija je započinjala od prvih načela i nastavljala na njima deduktivno izvoditi svoje nauke.
3 Podrazumijevalo se da je teologija utemeljena na Aristotelovoj filozofiji, a napose na Aristotelovim uvidima u narav metode; kasnije reformirane pisce bolje je opisati kao filozofske, negoli biblijske teologe.
4 Teologija se okrenula prema metafizičkim i spekulativnim pitanjima, napose u odnosu na Božju narav, Božju volju za čovječanstvo i stvorenje, te nadasve na nauk o predestinaciji.

Stoga su početnom točkom teologije postala opća načela, a ne posebni povijesni događaj. Jasna je usporedba s Calvinom. Po Calvinu, teologija je usredotočena i izvedena iz 'Isus Krist događaja', o čemu svjedoči Pismo. No, za kasniji kalvinizam opća su načela preuzela središnje mjesto koje je dotad bilo pripisano Kristu.

Veliku važnost pritom je imala i politička situacija u Europi, napose u Njemačkoj u kasnom šesnaestom stoljeću. 1550-ih luteranstvo i rimokatoličanstvo stabilizirali su se u različitim krajevima Njemačke. Došlo je do vjerskog zastoja u kojem više nije bilo moguće daljnje luteransko širenje u rimokatolička područja. Stoga su se luteranski pisci uredotočili na obranu luteranstva na akademskoj razini, pokazujući njegovu unutrašnju konzistentnost i vjernost Pismu. Vjerovali su da bi mogli, pokazujući kako je luteranstvo intelektualno ugledno, učiniti ga privlačnim rimokatolicima koji su razočarani svojim sustavom vjerovanja. To se, međutim, nije dogodilo. Rimokatolički pisci odgovorili su vrlo sofisticiranim spisima iz sustavne teologije, pozivajući se na spise Tome Akvinskoga. Družba Isusova (osnovana 1534.) brzo se nametnula kao vodeća intelektualna snaga unutar Rimokatoličke crkve. Njeni vodeći pisci, poput Roberta Bellarmina i Francisca Suareza, uvelike su doprinijeli intelektualnoj obrani rimokatoličanstva.

Situacija u Njemačkoj još se više zakomplicirala tijekom 1560-ih i 1570-ih, kada je kalvinizam sve više započinjao prodirati u ranije luteransko područje. Sada su se učvrstile tri kršćanske denominacije na istome području: luteranstvo, kalvinizam i rimokatoličanstvo. Sve su tri bile pod pritiskom definiranja svoga identiteta. Luterani su trebali razjasniti svoje razlikovanje od kalvinista, s jedne strane, te od rimokatolicizma, s druge strane. Nauk se pokazao najpouzdanijim načinom identifikacije i objašnjavanja tih razlika: 'Mi vjerujemo ovo, a oni vjeruju nešto drugo'. Razdoblje 1559.–1622., koje je obilježeno novim naglaskom na nauku, općenito se označava 'razdobljem ortodoksije'. I unutar protestantskih i unutar rimokatoličkih krugova počeo se razvijati novi oblik skolastike, a oba su kruga željela pokazati racionalnost i rafiniranost svojih sustava.

Na mnoge su načine luteranstvo i kalvinizam bili slični. I jedni i drugi tvrdili su da su evanđeoski, te su manje ili više odbijali iste središnje aspekte srednjovjekovnog katoličanstva. No, treba ih razlikovati. U mnogim doktrinarnim točkama luteranstvo i kalvinizam bili su suglasni. No, u jednom su pitanju bili radikalno odvojeni: u nauku o predestinaciji. Kalvinistički naglasak na nauku o predestinaciji u razdoblju 1559.–1662. dijelom odražava činjenicu da ih ovaj nauk u velikoj mjeri razlikuje od njihovih luteranskih suradnika.

Važnost toga može se jednostavno procijeniti usporedbom situacije u Njemačkoj i Engleskoj. Engleska reformacija šesnaestog stoljeća pod Henrikom VIII. (1509.–1547.) neznatno se može usporediti sa svojim njemačkim ekvivalentom. U Njemačkoj je došlo do dugotrajne borbe između luterana i rimokatolika, jer su i jedni i drugi željeli zadobiti utjecaj nad određenim područjem. U Engleskoj, Henrik VIII. jednostavno je proglasio da pod njegovom vlašću može postojati samo jedna nacionalna crkva. Prema kraljevskoj zapovijedi može postojati samo jedno kršćansko tijelo u Engleskoj. Reformirana Engleska crkva nije bila ni pod kakvim pritiskom odrediti se prema drugim kršćanskim zajednicama u regiji. Način na koji je engleska reformacija isprva napredovala nije zahtijevao nikakvo doktrinarno samoodređenje, jer se crkva u Engleskoj društveno odredila na isti način prije i poslije reformacije, ma kakve političke promjene bile uvedene. To ne znači da se za vrijeme reformacije u Engleskoj nisu odvijale nikakve teološke rasprave; međutim, treba napomenuti da nisu bile ni od kakve ključne važnosti. Nije ih se smatralo bitnima u pitanjima identiteta.

Luteranska crkva u Njemačkoj bila je prisiljena putem nauka odrediti i obraniti svoje postojanje i granice, jer se odvojila od srednjovjekovne Crkve. Ta je Crkva nastavila postojati oko luteranskih područja, prisiljavajući luteranstvo da nastavlja opravdavati svoje postojanje. Engleska crkva bila je dovoljno određena kao društvena jedinica i nije zahtijevala nikakvo daljnje određenje na razini nauka.

Situacija u Engleskoj uglavnom je ostala nepromijenjena i za vrijeme Elizabete. ‘Elizabetanska naredba’ (1559.) obznanila je da može postojati samo jedna kršćanska crkva u Engleskoj: Engleska crkva, koja je zadržala monopol predreformacijske Crkve zamjenjujući papin autoritet. Rimokatoličanstvo, luteranstvo i kalvinizam – tri kršćanske crkve koje se bore za dominaciju na europskom kontinentu – ne toleriraju se u Engleskoj. Stoga Engleska crkva nije imala potrebe zamarati se pitanjima nauka. Elizabeta I je spriječila postojanje konkurentskih crkava u Engleskoj. Jedna od svrha nauka jest da razlikuje i razdvoji – a u području Engleske, Engleska crkva nije se imala od čega odvojiti. Engleska je bila izolirana od onih čimbenika koji su na europskom kontinentu nauk učinili toliko značajnim u reformacijskom i postreformacijskom razdoblju.

Sljedeća dva razvojna ostvarenja od posebne su važnosti u ovom razdoblju.

1 *Novo zanimanje za metodu.* Reformatore poput Luthera i Calvina metoda nije previše zanimala. Po njima, teologija se trebala primarno usredotočiti na izlaganje Pisma. Dakako, Calvinove *Institucije* mogu se smatrati djelom

'biblijske teologije' koje prikuplja osnovne ideje Pisma i redom ih izlaže. Međutim, u spisima Theodora Beze, Calvinova nasljednika u genevskoj Akademiji (obrazovna institucija za kalvinističke pastore diljem Europe), može se primijetiti, kako je gore navedeno, novo zanimanje za pitanja metode. Logički raspored građe i njezino utemeljenje na prvim načelima poprimilo je ogromnu važnost. Utjecaj ovoga razvojnog ostvarenja najočitiji je u načinu na koji Beza tretira nauk o predestinaciji, što ćemo kasnije spomenuti.

2 *Širenje djela iz sustavne teologije.* Uspon skolastike u luteranskim, kalvinističkim i rimokatoličkim krugovima doveo je do pojave opsežnih djela iz sustavne teologije, koje na mnoge načine možemo usporediti sa *Summa Theologiae* Tome Akvinskoga. Ova su djela imala za cilj rafinirano i sveobuhvatno prikazati kršćansku teologiju, prikazujući snagu svojih stajališta i slabe točke protivnikâ.

Treba spomenuti sljedeće pisce koji su bili od posebne važnosti tijekom ovog razdoblja.

1 *Theodore Beza* (1519.–1605.), ugledni kalvinistički pisac, djelovao je kao profesor genevske Akademije od 1559.–1599. Tri sveska njegovih *Tractationes theologicae* ('Teološki traktati', 1570.–1582.) predstavljaju racionalan i suvisao iskaz glavnih elemenata reformirane teologije, temeljenih na aristotelovskoj logici. Rezultat toga je jasno argumentirana i racionalno održiva artikulacija Calvinove teologije u kojoj su razjašnjene neke njezine neriješene napetosti (pitanje nauka o predestinaciji i pomirenju). Neki su pisci napomenuli kako je Bezin interes za logičkom jasnošću doveo do pogrješnog predstavljanja Calvina u mnogim pitanjima: drugi su tvrdili da je Beza uglavnom usavršio Calvinovu teologiju i popravio neke njezine slabosti.

2 *Johann Gerhard* (1582.–1637.), luteranski pisac, imenovan je profesorom teologije na Sveučilištu u Jeni 1616. gdje se zadržao do kraja svoje profesorske karijere. Gerhard je prepoznao potrebu sustavnoga izlaganja luteranske teologije nasuprot snažnoj kalvinističkoj oporbi. Osnovni tip luteranskih djela iz sustavne teologije definiran je 1521. kada je Philip Melanchthon objavio prvo izdanje *Loci communes* ('Opća mjesta') u kojemu su se teme razrađivale po predmetu, a ne sustavno. Gerhard je nastavio ovu tradiciju, no osjećao se sposobnim osloniti se uvelike na Aristotelova djela iz logike. Njegova *Loci communes theologici* ('Opća teološka mjesta') ostala su godinama klasikom luteranske teologije.

RIMOKATOLIČANSTVO

Tridentski koncil (1545.–1563.) predstavljao je konačni odgovor Katoličke crkve na reformaciju. Glavna postignuća koncila mogu se sažeti u sljedećem. Prvo, koncil je riješio probleme u Crkvi koji su nemalo pridonijeli pojavi reformacije. Poduzete su mjere kako bi se stalo na kraj korupciji i zloporabama unutar Crkve. Drugo, koncil je postavio glavne crte katoličkog učenja o pojedinim središnjim temama kršćanske vjere koje su, kao posljedica reformacije, postale kontroverzne – poput odnosa između Pisma i Predaje, nauka o opravdanju, te naravi i uloge sakramenata. (Treba spomenuti kako se Trident nije osvrnuo na pitanja poput kristologije ili nauka o Trojedinome Bogu zato što ona nisu bila predmetom rasprave njegovih protestantskih suparnika.) Nakon koncila, rimokatoličanstvo je bilo potpuno spremno susresti se s izazovima protestantskih suparnika. Posljednjih desetljeća šesnaestog stoljeća došlo je do pojave uvjerljive, ustrajne i značajne kritike protestantizna od strane Katoličke crkve.

Jedan od najjasnijih znakova ovog novog samopouzdanja može se uočiti u katoličkome znanstvenom pristupu patristici. Protestantsko pozivanje na patrističko razdoblje isprva je bilo tako učinkovito da su neki katolički pisci iz sredine šesnaestog stoljeća izgleda mislili kako su patristički pisci poput Augustina zapravo protestanti. Međutim, u posljednjoj trećini šesnaestog stoljeća došlo je do sve veće uvjerenosti rimokatoličkih pisaca o postojanju kontinuiteta između patrističkih pisaca i njih samih. Najvažnije djelo koje je ukazivalo na taj kontinuitet bilo je Marguerin de la Bigneova *Bibliotheca Patrum* ('Knjižnica otaca') čijih su se osam svezaka folio formata pojavila 1575. Potom su uslijedili značajni doprinosi pisaca poput Antoine Arnaulda i Pierre Nicolea.

Ova nova uvjerenost u kontinuitet katoličke predaje dovela je do sve većeg naglašavanja trajnosti katoličkog učenja. Najugledniji pisac koji je taj naglasak razvio bio je Jacques Benigne Bossuet (1627.–1704.) čija je *Histoire des variations des églises protestantes* ('Povijest razlika u protestantskim crkavama') postala glavnim oružjem u raspravama rimokatolika i protestanata. Prema Bossuetu, crkveno učenje ostalo je isto tijekom vremena. Protestanti su napustili to učenje, bilo uvođenjem novinâ ili nijekanjem nekih središnjih elemenata. Stoga su oni iznevjerili pravo da se smatraju pravovjernima. Apostoli su svojim nasljednicima predali čvrsti polog istine koji se trebao održavati iz naraštaja u naraštaj.

> Učenje Crkve uvijek je isto ... Evanđelje nikada nije drugačije od onog kakvo je bilo ranije. Stoga, ako itko u bilo koje vrijeme treba reći da vjera uključuje nešto za što se jučer nije reklo da je 'od vjere', to je *krivovjerje*, a to je svako učenje različito od *pravovjerja.* Nije teško prepoznati pogrješno učenje, ili argument o njemu: ono je već prepoznato, gdje god se pojavi, naprosto zato jer je novo.

Krilatica *semper eadem* ('uvijek ista') postala je stoga vrlo značajanim elementom katoličkih polemika s protestantizmom. Za Bossueta, lako je dokazivo da je protestantizam inovacija – i upravo iz tog razloga krivovjeran.
Od teologa koji su se istaknuli tijekom ovoga zlatnog razdoblja katoličke teologije, vjerojatno najvažniji je Roberto Bellarmino (1542.–1621.) koji se pridružio Družbi Isusovoj 1560. te nakon toga 1576. postao profesor i predavao u Rimu kontroverznu teologiju. Na tom je položaju ostao do 1599. kada je postao kardinalom. Djelo *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei* ('Rasprave o kontroverzama kršćanske vjere', 1586.–1593.) smatra mu se najznačajnijim. U njemu se gorljivo zalaže za racionalnost katoličke teologije protiv protestantskih (i luteranskih i kalvinističkih) kritika.

PURITANIZAM

Jedan od najpoznatijih oblika teologije engleskoga kršćanskog područja pojavio se u Engleskoj kasnog šesnaestog stoljeća. Puritanizam se najbolje razumije kao verzija reformirane ortodoksije koja je posebni naglasak stavljala na iskustvene i pastoralne aspekte vjere. Spisi vodećih puritanskih teologa Williama Perkinsa (1558.–1602.), Williama Amesa (1576.–1633.) i Johna Owena (1618.–1683.) pod velikim su utjecajem Beze, napose u odnosu na njihova učenja o dosegu Kristove smrti i Božje suverenosti u providnosti i izabranju.

Posljednjih godina posebna se pažnja stručnjaka usredotočila na pastoralnu teologiju puritanizma. Pojedinci iz ranog sedamnaestog stoljeća, poput Laurencea Chadertona, Johna Doda i Arthura Hildersama, željeli su teologiju primijeniti na sržna pastoralna pitanja. Za puritansku pastoralnu teologiju smatra se da je svoj vrhunac postigla djelovanjem i spisima Richarda Baxtera (1615.–1691.). Baxterova reputacija dijelom je proistekla iz njegove opsežne knjige *Christian Directory* (1673.) ['Kršćanski priručnik'], čija četiri poglavlja postavljaju viziju teologije koja se aktualizira u svakodnevnome životu. Međutim, njegovo najslavnije djelo pastoralne teologije ostaje *Reformed Pastor* (1656.) ['Reformirani pastor'], a obraća se pitanjima službe promatranima iz puritanske perspektive.

Premda je puritanizam bilo glavna teološka i politička snaga Engleske ranog sedamnaestog stoljeća, njegov najveći razvoj dogodio se u Novome svijetu. Represivna vjerska politika kralja Karla I. primorala je mnoge puritance napustiti Englesku i potražiti smještaj na području istočne obale Sjeverne Amerike. Kao posljedica toga, puritanizam je postao glavnom oblikovnom snagom u sjevernoameričkome kršćanstvu tijekom sedamnaestog stoljeća. Najznačajniji američki puritanski teolog bio je Jonathan Edwards (1703.–1758.), koji je puritanski naglasak na Božjoj suverenosti spojio sa željom suočavanja s novim pitanjima što su se postavljala usponom racionalističkog svjetonazora. Iako je Edwards bio prvenstveno duhovni vođa, njegova je teologija, napose nakon 'Velikog probuđenja' u osamnaestom stoljeću (u kojem je imao vrlo važnu, a vjerojatno i odlučujuću ulogu), našla praktični izraz posebice u njegovoj etici. Edwardsov niz propovijedi na tematiku iz 1. Korinćanima 13 objavljen je 1746. pod naslovom *Charity and Its Fruits* ['Dobrohotna ljubav i njezini plodovi'].

U nekim dijelovima, napose u odnosu na pitanje kršćanskoga iskustva, puritanizam pokazuje sklonosti prema pijetizmu, kojemu se sada okrećemo.

PIJETIZAM

Kako je ortodoksija postala uvelike utjecajnom u glavnoj struji protestantizma, tako su se iskazale i njene moguće manjkavosti i slabosti. Na svojemu se vrhuncu ortodoksija bavila kako racionalnom obranom iskaza kršćanskih istina, tako i zauzetom skrbi za ispravnošću nauka. No prečesto se to iskazivalo kao akademska zaokupljenost logičkim potankostima, radije nego brigom za povezivanjem teologije s pitanjima svakodnevnog života. Termin 'pijetizam' dolazi od latinske riječi *pietas* (najbolje se prevodi kao 'pobožnost') i bio je isprva pogrdan termin kojega su upotrebljavali protivnici pokreta kako bi opisali njegovo naglašavanje važnosti kršćanskog nauka u svakodnevnome životu.

Obično se smatra kako se početak pijetističkog pokreta veže uz objavljivanje djela *Pia desideria* ('Pobožne želje', 1675.) Philipa Jakoba Spenera. U ovom je djelu Spener oplakivao stanje njemačke luteranske crkve nakon Tridesetgodišnjeg rata (1618.–1648.) te iznio prijedloge za oživljavanje Crkve njegova vremena. Najvažniji je bio nov naglasak na osobnome proučavanju Biblije. Ovaj su prijedlog akademski teolozi dočekali s prijezirom; bez obzira na to, pijetisti su postali utjecajni u krugu njemačke Crkve, odražavajući sve veću razočaranost i nestrpljivost zbog neučinkovitosti ortodoksije u pitanju rješavanja katastrofalnih društvenih uvjeta koji su se pojavili tijekom rata. Prema pijetizmu, reforma nauka mora uvijek biti povezana s reformom života.

Pijetizam se razvio u nekoliko smjerova, napose u Engleskoj i Njemačkoj. Među predstavnicima ovog pokreta, sljedeće treba posebno spomenuti.

1 *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* (1700.–1760.) osnovao je pijetističku zajednicu općepozantu pod imenom 'Herrnhutter', nazvanu po njemačkom selu Herrnhutu. Otuđen od onoga što je smatrao besplodnim racionalizmom i jalovom ortodoksijom njegova vremena, Zinzendorf je naglasio važnost 'vjere srca', zasnovane na intimnome i osobnom odnosu između Krista i vjernika. Postavljen je nov naglasak na ulogu 'osjećaja' (u suprotnosti s doktrinarnom ortodoksijom) u kršćanskom životu, što se može smatrati postavljanjem temelja romantizmu u kasnijoj njemačkoj vjerskoj misli. Zinzendorfov naglasak na osobno prihvaćenoj vjeri nalazi svoj izraz u krilatici 'živa vjera', koju je suprotstavio mrtvom vjeroispovjednom pristanku protestantske ortodoksije. Ove će ideje u jednome smjeru razviti F. D. E. Schleiermacher, a u drugom John Wesley za koga se može reći da je donio pijetizam u Englesku.

2 *John Wesley* (1703.–1791.) osnovao je metodistički pokret u Engleskoj crkvi, koji je nakon toga potaknuo nastanak metodizma kao denominacije. Uvjeren da mu 'je manjkalo vjere po kojoj smo jedino spašeni' Wesley je otkrio potrebu za 'živom vjerom' i ulogom iskustva u kršćanskom životu, a sve to za vrijeme svoga iskustva obraćenja na sastanku u ulici Aldersgate u svibnju 1738., kada je osjetio da je njegovo srce bilo 'čudnovato zagrijano'. Wesleyev naglasak na iskustvenoj strani kršćanske vjere, koju je oštro suprotstavio mrtvilu onodobnoga engleskog deizma, doveo je do najznačajnije vjerske obnove u Engleskoj.

Unatoč njihovim razlikama, razne grane pijetizma uspjele su u tome da kršćansku vjeru učine važnom u iskustvenome svijetu običnih vjernika. Može se smatrati da je ovaj pokret reakcija na jednostrano naglašavanje doktrinarne ortodoksije, a na račun vjere koja se obraća najdubljim aspektima ljudske naravi.

KLJUČNA IMENA, RIJEČI I IZRIČAJI

- *anabaptizam
- evanđeoski
- *kalvinistički
- katolička reformacija
- luteranski
- metodizam
- ortodoksija
- pijetizam
- protestantski
- reformirani

Pojmovi označeni zvjezdicom (*) kasnije će se u djelu detaljnije istražiti.

PITANJA UZ 3. POGLAVLJE

1. Što znači termin 'reformacija'?
2. Kojeg se reformatora najviše povezuje s naukom o opravdanju samo vjerom?
3. Koliko je humanizam bio važan za izvore i razvoj reformacije?
4. Zašto su reformatori naglašavali promjenu postojećih crkvenih naukâ?
5. Koji su čimbenici doveli do razvoja (a) konfesionalizma i (b) pijetizma?
6. Zašto su posttridentski rimokatolički pisci (to jest, pisci nakon Tridentskog koncila) toliko naglašavali kontinuitet s ranom Crkvom?

DODATNA LITERATURA

Reformacija

BOSSY, JOHN, *Christianity in the West*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

CAMERON, EUAN, *The European Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

CHADWICK, OWEN, *The Reformation*, Pelican, London/New York, 1976.

ELTON, G. R. (ur.), *The Reformation 1520–1559*, 2. izd., Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

GEORGE, TIMOTHY, *The Theology of the Reformers*, Abingdon, Nashville, TN, 1988.

MCGRATH, ALISTER E., *Reformation Thought: An Introduction*, 3. izd., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1999.

NOLL, MARK, A., *Confessions and Catechisms of the Reformation*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991.

O'MALLEY, JOHN W., Izbicki, Thomas M i Christianson, Gerald (ur.), *Humanity and Dininity in Renaissance and Reformation*, Brill, Leiden, 1993.

REARDON, B. M. G., *Religious Thought in the Reformation*, Longmans, London, 1981.

SPITZ, LEWIS W., *The Protestant Reformation 1517–1559*, Scribners, New York, 1986.

Protestantska ortodoksija

MULLER, RICHARD, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Baker, Grand Rapids, MI, 1987.

SCHARLEMANN, ROBERT P., *Thomas Aquinas and John Gerhard*, Yale University Press, New Heaven, CT, 1964.

Posttridentski rimokatolicizam

DICKENS, A. G., *The Counter Reformation*, Thames & Hudson, London, 1992.

FENLON, DERMOT, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

JONES, MARTIN D. W., *The Counter Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

RANDELL, KEITH, The *Catholic and Counter Reformation*, Hodder & Stoughton, London, 1990.

Puritanizam

DAVIS, HORTON, *Worship and Theology in England from Andrewes to Baxter and Fox*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970.

HAMBRICK-STOWE, Charles, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1982.

STOEFFLER, F. ERNEST, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

WAKEFIELD, GORDON, *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety*, Epworth Press, London, 1957.

WALLACE, DEWEY D., *The Spirituality of Later English Puritans*, Mercer University Press, Macon, GA, 1987.

Pijetizam

SATTLER, GARY R., *God's Glory, Neighbor's Good: A Brief Introduction to the Life and Writings of August Hermann Francke*, Covenant Press, Chicago, 1982.

STOEFFLER, F. ERNEST, *The Rise of Evangelical Pietism*, Brill, Leiden, 1965.

WARD, W.R., 'German Pietism, 1670–1750', u *Journal of Ecclestiastical History*, br. 44/1993, str. 406–504.

Pojedini teolozi

BAINTON, ROLAND H., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Mentor Books, New York, 1955.

BOUWSMA, W. J., *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford University Press, New York, 1988.

GANOCZY, ALEXANDRE, *The Young Calvin*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1988.

KITTELSON, JAMES M., *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1989.

LOEWENICH, WALTER VON, *Martin Luther: The Man and His Work*, Augsburg, Minneapolis, MN, 1986.

LOHSE, BERNARD, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

MCGRATH, ALISTER E., *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Blackwell Publishers, Oxford, 1985.

—*A Life of John Calvin*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1990.

MILLAR, PETER, *Jonathan Edwards*, Sloane Associates, New York, 1949.

PARKER, T.H.L., *John Calvin*, Dent, London, 1975.

SIMONSON, HAROLD P., *Jonathan Edwards: Theology of the Heart*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974.

SMITH, JOHN E., *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher*, Chapman, London, 1993.

STEPHENS, W.P., *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

WENDEL, FRANÇOIS, *Calvin*, Harper & Row, New York, 1963.

WRIGHT, D.F. (ur.), *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

MODERNO DOBA
OKO 1750. DO DANAS
4

Od 1700. godine do danas, kršćanska se teologija premjestila iz zapadnoeuropskog konteksta i postala je globalnim fenomenom. U ovom se razvoju mogu razabrati brojne etape. Prvo, zapadnoeuropska kolonizacija Sjeverne Amerike, napose od strane kolonizatora iz Skandinavije, Njemačke i Engleske, rezultirala je time da su se razne škole protestantske teologije – luteranska, reformirana i anabaptistička – čvrsto smjestile u sjevernoamerički kontekst. Jonathan Edwards (1703.–1758.) usko je povezan s vjerskom obnovom poznatom kao 'Veliko probuđenje' (oko 1726.–1745.), te je neupitno najznačajniji teolog koji je djelovao u tom kontekstu. Kasniji emigrantski valovi, napose iz Irske i Italije, povećali su utjecaj i značaj rimokatoličke teologije.

Osnivanje škola od strane raznih denominacija (kao, naprimjer, Princeton Theological Seminary od strane prezbiterijanaca) učvrstila je važnost Sjedinjenih Država kao vodećeg središta kršćanskoga teološkog naučavanja i istraživanja. Međutim, sve do sredine dvadesetog stoljeća Amerika nije poprimila globalni značaj u teološkim raspravama; do tog vremena prevladavale su njemačka i britanska teologija, dijelom zbog neprestane imigracije europskih teologa u Sjedinjene Države. Ti teolozi, koji su obrazovani u europskom kontekstu, željeli su zadržati europski naglasak u svome poučavanju i opredjeljenju.

Ekspanzija kršćanstva nastavljala se i drugdje. Ogroman utjecaj kršćanskih misija u Australiji, Indiji, na Dalekom Istoku i u podsaharskoj Africi doveo je do osnivanja kršćanskih teoloških seminara, visokih škola i sveučilišta na tim područjima koja su se postepeno odvajala od svojih europskih korijena. Razvoj 'lokalnih teologija' postao je iznimno značajan u tim područjima, posebice stoga što se 'eurocentrizam' kod većine domaćih teoloških pisaca uvelike kritizirao.

To je posebno bio slučaj u Latinskoj Americi gdje dolazi do snažne reakcije protiv rimokatoličanstva u područjima u koje je ono došlo pri naletu konkvistadora. Uspon teologije oslobođenja s karakterističnim naglaskom na važnosti praxisa, s interesom za položaj siromašnih i okretanjem teologije prema pitanjima političkog oslobođenja, pokazao se nesposobnim zaustaviti veliki odljev pojedinaca iz Rimokatoličke crkve. Oni koji su imali najviše koristi od ovog gibanja bili su, čini se, evanđeoski kršćani i karizmatici u tom području.

Jedno od navažnijih svojstava zapadne teologije tijekom modernog doba bila je intelektualna nadmoć teologije njemačkoga govornog područja. Europska područja njemačkoga govornog područja, napose Njemačka i sjeverna Švicarska, dugo su bili izvorima bogate i plodne teološke tradicije. Dvije vodeće ličnosti reformacije, Martin Luther i Huldrych Zwingli, svjedoci su važnosti te tradicije za razvoj moderne zapadne teologije. Nadmoć tradicije njemačkoga govornog područja od vremena se prosvjetiteljstva još više učvrstila; popis vodećih teologa zapadnoeuropske tradicije – uključujući Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna, Jürgena Moltmanna, Wolfharta Pannenberga, Karla Rahnera, Paula Tillicha – neupitno nosi njemački pečat.

Međutim, posljednjih godina situacija se promijenila. Nije se pojavila nova generacija teologa njemačkoga govornog područja od pravog svjetskog značaja, a koja bi dostigla pisce poput Bultmanna, Moltmanna, Pannenberga i Rahnera. Umjesto toga, došlo je do polaganog uspona značaja teologije engleskoga govornog područja, napose one iz Sjedinjenih Država. Zbog velike uloge engleskog jezika kao svjetskog lingua franca (po značaju usporediva s latinskim u srednjemu vijeku) čini se da će se ovaj razvoj učvrstiti, barem u prvim godinama novoga tisućljeća.

Ideju 'moderne', kao i bilo koji drugi termin kojim se koristimo u ovoj knjizi, teško je odrediti. Što je karakteristično za 'moderno' doba? Kada je započelo? I je li sada dovršeno? Na jedan način, 'moderno' se može razumjeti kao 'najsuvremenije' i tome slučaju nema smisla govoriti o kraju 'moderne'. Međutim, za mnoge povjesničare 'moderna' je pojam koji označava poprilično određen nazor, tipičan za većinu zapadne misli od ranoga osamnaestog stoljeća, a kojega karakterizira uvjerenost u sposobnost čovječanstva da samostalno razmišlja. U naglasku prosvjetiteljstva na sposobnost ljudskog razuma da bez vanjske pomoći osmisli svijet – uključujući one aspekte tog svijeta koji su tradicionalno bili rezervirani za teologe – možemo vjerojatno pronaći klasični izraz ovakva stava.

Moderno je doba od ogromne važnosti za teologiju devetnaestoga i dvadesetog stoljeća. Formiralo je kontekst unutar kojega se nalazi većina suvremenih razvojnih tijekova i raspravâ, te je uzrokom uspona mnogim gibanjima koji su još uvijek trajno prisutni u današnjoj Crkvi i na teološkim fakultetima. Iz tog je razloga ovo poglavlje posvetilo bitno veću pažnju analizi važnih gibanja unutar razdoblja koje razmatramo, nego što je to bio slučaj s prethodnim poglavljima. Započinjemo razmatranjem gibanja koje je prevladavalo intelektualnim programom ovog razdoblja – prosvjetiteljstvom.

PROSVJETITELJSTVO

Engleski termin 'prosvjetiteljstvo' (Enlightement) ušao je u opću uporabu posljednjih desetljeća devetnaestog stoljeća. Njemački termin *die Aufklärung* (što doslovno znači 'prosvjetljenje') i francuski termin *les lumières* ('svjetla') datiraju iz osamnaestog stoljeća, ali nam ne daju dovoljno informacija o naravi ovoga pokreta. 'Prosvjetiteljstvo' je labav termin, bez točnoga određenja, te obuhvaća skupinu ideja i stavova karakterističnih za razdoblje od 1720.-1780., kao što su slobodna i kreativna uporaba razuma s ciljem razbijanja starih mitova za koje se smatralo da su pojedince i društva vezali uza prošlost. Ako postoji i jedan zajednički element koji se nalazi u pozadini ovoga gibanja, on vjerojatno više leži u načinu razmišljanja onih koji su se priklanjali ovomu pokretu, nego u sadržaju njihova razmišljanja.

Termin 'doba razuma', koji se često rabi kao istoznačnica za prosvjetiteljstvo, može nas zavarati. On implicira da se razum prije toga ignorirao i marginalizirao. No, kako smo ranije vidjeli, srednji je vijek bio isto toliko 'dobom razuma' kao i prosvjetiteljstvo; ključna razlika leži u načinu na koji se razum upotrebljavao, te u ograničenjima koja su mu bila postavljena. Osamnaesto stoljeće nije u svakom aspektu potpuno racionalno. U stvari, prosvjetiteljstvo je uključivalo veliku raznolikost antiracionalnih elemenata, poput mesmerizma i masonskih rituala. Bez obzira na to, naglasak na sposobnosti ljudskog razuma za pronicanjem tajni svijeta opravdano se smatra određujućom karakteristikom prosvjetiteljstva.

Termin 'racionalizam' također treba uzeti s dozom opreza kada se on odnosi na prosvjetiteljstvo. Kao prvo, treba napomenuti da se termin često upotrebljava na neispravan i nekritičan način, označujući opću atmosferu optimizma, utemeljenog na vjeri u znanstveni i društveni napredak, koja prevladava u većini spisa tog razdoblja. Ovakva uporaba termina zbunjuje, te takvu njegovu uporabu treba izbjegavati. Racionalizam se, u ispravnome smislu te riječi, vjerojatno najbolje može odrediti kao učenje o tome da se izvanjski svijet može spoznati razumom, i samo razumom. Ovaj nauk, karakterističan za ranije pisce poput Descartesa, Leibniza, Spinoze i Wolffa, bio je podvrgnut oštroj kritici tijekom kasnoga osamnaestog stoljeća, širenjem utjecaja empirističke epistemologije Johna Lockea. Kant, koga se često navodilo kao zagovornika ideje dostatnosti čistog uma, u stvarnosti je bio vrlo svjestan njegovih ograničenja. Teorija spoznaje razvijena u *Kritici čistoga uma* (1781.), može se smatrati pokušajem sinteze shvaćanjâ čistog racionalizma (koji se oslanja samo na um) i čistog empiricizma (koji se oslanja samo na iskustvo). Može se reći da ovo djelo zatvara rano razdoblje racionalizma. Usprkos pripisivanju vrlo značajne uloge razumu u Kantovoj misli (što se može vidjeti u djelu *Religija unutar granica čistoga uma*), on je iskazao živo zanimanje za implikacije empirističkog naglaska na osjetno iskustvo. Bez obzira na to, racionalistički stavovi održali su se u devetnaestome stoljeću i tvore važan element opće prosvjetiteljske kritike kršćanstva.

Prosvjetiteljstvo je najavilo razdoblje velike nesigurnosti kršćanstva u Zapadnoj Europi i Sjevernoj Americi. Trauma reformacije i posljedice vjerskih ratova na europskom kontinentu tek što su minule prije no što je došlo do novoga i radikalnijeg izazova kršćanstvu. Ukoliko je reformacija šesnaestog stoljeća izazvala Crkvu na ponovno promišljanje njenih izvanjskih oblika i načina na koji je izražavala svoju vjeru, prosvjetiteljstvo je na mnogim frontovima zaprijetilo samim intelektualnim temeljima kršćanstva (prije nego nekim posebnim aspektima). Izvori ovog izazova mogu se pronaći u sedamnaestom stoljeću, usponom kartezijanizma na europskome kontinentu i sve većeg utjecaja deizma u Engleskoj. Sve veći naglasak na potrebi otkrivanja racionalnih korijena religije imao je vrlo negativne implikacije na kršćanstvo, kako će to pokazati i naredni događaji.

PROSVJETITELJSTVO I PROTESTANTIZAM

Protestantska je teologija, više nego rimokatolička ili pravoslavna, bila posebno otvorena prema utjecajima novih intelektualnih zbivanja koja su iznikla iz prosvjetiteljstva i njegovih učinaka. Navedena su četiri glavna čimbenika koja mogu, barem dijelom, objasniti ovaj stav.

1 *Određena slabost protestantskih crkvenih institucija.* Nepostojanje autoritarne središnje strukture, poput papinstva, znači da su nacionalne i regionalne protestantske crkve mogle, mnogo slobodnije nego Rimokatolička crkva, odgovoriti na lokalne okolnosti, kako intelektualne tako i političke. Slično tomu, pojedini protestantski mislioci iskusili su takav stupanj akademske slobode kakav je njihovim rimokatoličkim kolegama sve do nedavno bio zapriječen. Duh stvaralačke slobode, koji je karakterizirao protestantizam, od svojega je početka sebe doživljavao u teološkome stvaralaštvu i izvornosti kakva je drugima bila neostvariva.

2 *Narav samoga protestantizma.* Dok 'bit protestantizma' ostaje diskutabilnom, postoji suglasje oko toga kako je duh protesta dio identiteta toga pokreta. Protestantska sklonost prema kritiziranju vjerskog autoriteta i predanost načelu *ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda* ('reformirana Crkva mora uvijek biti Crkva koja sebe reformira') potaknuo je duh kritičkog istraživanja kršćanske dogme. Ovaj se stav poklapao s idealima prosvjetiteljstva, što je mnoge protestantske pisce vodilo k priklanjanju prosvjetiteljstvu i želji za preuzimanjem njegovih metoda i nazora.

3 *Odnos protestantizma prema sveučilišnim institucijama.* Protestantizam je od svojega početka prepoznao važnost visokog obrazovanja svojih službenika. Osnutak genevske Akademije i harvardskog Sveučilišta očiti su primjeri takvih nastojanja. Tijekom kasnoga šesnaestog i ranoga sedamnaestog stoljeća, luteranske i reformirane crkve u Njemačkoj osnovale su teološke fakultete na sveučilištima kako bi bio omogućen stalan priljev kvalitetno obrazovanih svećenika. Tijekom osamnaestog stoljeća politički protest u Njemačkoj uglavnom se stišao; jedini način na koji se radikalnost mogla izraziti bio je onaj intelektualni.

Njemačka su sveučilišta stoga postala središtima pobune protiv staroga režima. Kao posljedica toga, protestantski sveučilišni teolozi počeli su se priklanjati prosvjetiteljstvu, dok se konzervativnije crkveno vodstvo više priklanjalo staromu režimu. Radikalizam se stoga mogao teološki izraziti na razini ideja. Premda radikalizam, kako se čini, nije mogao postići nikakvu značajnu društvenu, političku ili crkvenu promjenu, bio je sposoban značajno izazvati ideje koje su za crkve bile podupirujuće. Tako je protestantska teologija, za razliku od rimokatoličke, bila pod priličnim utjecajem prosvjetiteljskih metoda.

4 *Promjenjiv lokalni utjecaj prosvjetiteljstva.* Treba napomenuti kako prosvjetiteljstvo nije bilo kronološki jednoobrazan pokret. Iako se poprilično učvrstilo u Zapadnoj i Srednjoj Europi tijekom osamnaestog stoljeća, ne može se reći da se prosvjetiteljstvo ukorijenilo u Rusiji ili u zemljama Južne Europe (poput Španjolske, Italije i Grčke) – sve do kasnoga devetnaestog ili ranoga dvadesetog stoljeća. Ove su zemlje bile utvrde rimokatoličanstva ili istočnog pravoslavlja. Kao posljedica toga, teolozi tih crkava nisu bili primorani odgovoriti intelektualnim izazovima koji su bili od tako velikog značaja u regijama povijesno povezanima s protestantizmom.

PROSVJETITELJSKA KRITIKA KRŠĆANSKE TEOLOGIJE: OPĆI PREGLED

Prosvjetiteljska kritika tradicionalnoga kršćanstva temeljila se na načelu svemoći ljudskog uma. Mogu se razaznati brojne razine u razvoju ovakvoga uvjerenja. Prvo, tvrdilo se da su kršćanska vjerovanja racionalna i stoga sposobna izdržati kritičko istraživanje. Ova vrsta pristupa može se pronaći u *Reasonableness of Christianity* ['Razboritost kršćanstva'] (1695.) Johna Lockea i unutar rane Wolffove škole u Njemačkoj. Kršćanstvo je bilo razumni dodatak naravnoj religiji. Prema ovome pristupu, zadržana je ideja božanske objave.

Drugo, tvrdilo se kako se osnovne ideje kršćanstva, jer su racionalne, mogu izvesti iz samoga uma. Nije bilo potrebe za prizivanjem na božansku objavu. Prema ovoj ideji, kako je obrađena u djelu Johna Tolanda *Christianity not Mysterious* ['Kršćanstvo koje nije tajnovito'] (1696) i Matthewa Tindala *Christianity as Old as Creation* ['Kršćanstvo toliko staro koliko i stvaranje'] (1730), kršćanstvo je u biti bilo ponovna objava naravne religije. Ono nije transcendiralo naravnu religiju, već je predstavljalo njezinu primjenu. Sve tzv. 'objavljene religije' nisu ustvari ništa drugo do ponovno utvrđivanje onoga što se može spoznati racionalnim promišljanjem prirode. 'Objava' je naprosto racionalna reafirmacija moralnih istina već dostupnih prosvijetljenu umu.

Treće, utvrdila se sposobnost razuma da prosuđuje objavu. Kako je kritički um bio sve-sposoban, tvrdilo se da je izuzetno kvalificiran prosuđivati kršćanska vjerovanja i prakse, te da je u stanju odbaciti sve iracionalne ili praznovjerne elemente. Ovaj nazor, povezan s Hermannom Samuleom Reimarusom u Njemačkoj i *filozofima* u Francuskoj, postavio je razum iznad objave i simboliziran je u ustoličenju božice razuma u katedrali Notre Dame de Paris 1793.

Prosvjetiteljstvo je bilo prvenstveno europski i američki fenomen te se stoga pojavilo u kulturama u kojima je kršćanstvo bilo brojčano najznačajniji oblik religije. Ovo je važno povijesno zapažanje: prosvjetiteljska kritika religije uopće često se konkretizirala kao kritika kršćanstva. Kršćanski su nauci bile podvrgnuti kritičkim procjenama nezapamćene žestine. Kršćanski sveti spisi – prije no oni hinduistički ili muslimanski – bili su podvrgnuti dotada nepoznatomu kako književnome tako i povijesnom kritičkom ispitivanju, a prema Bibliji se ophodilo 'kao prema svakoj drugoj knjizi' (Benjamin Jowett). Život Isusa iz Nazareta, a ne onaj Muhameda ili Buddhe, bio je podvrgnut kritičkoj rekonstrukciji.

Prosvjetiteljski stav prema religiji bio je u značajnoj mjeri podvrgnut regionalnim varijacijama, odražavajući brojne lokalne čimbenike svojstvene različitim situacijama. Jedan od najznačajnijih takvih čimbenika bio je pijetizam, vjerojatno najpoznatiji u svome engleskom ili američkom obliku metodizma. Kako je napomenuto ranije, ovaj je pokret u velikoj mjeri naglašavao iskustvene aspekte vjere – vidi, naprimjer, mišljenje Johna Wesleya o 'eksperimentalnoj vjeri' (primijetite kako Wesley upotrebljava riječ 'eksperimentalna' u značenju 'iskustvena'). Ova briga za vjersko iskustvo služila je tomu da kršćanstvo postane primjenjivim i pristupačnim iskustvenoj situaciji širokih masa, te se oštro suprotstavljala intelektualizmu, naprimjer, luteranske ortodoksije, koju se smatralo nevažnom. Pijetizam je snažno povezao kršćansku vjeru i iskustvo, te je tako od kršćanstva učinio kako stvar srca, tako i uma.

Kako je ranije napomenuto, pijetizam se do kraja sedamnaestog stoljeća poprilično učvrstio u Njemačkoj, dok se pokret u Engleskoj razvio tek tijekom osamnaestog stoljeća, a u Francuskoj se uopće nije pojavio. Prosvjetiteljstvo je stoga prethodilo usponu pijetizma u Engleskoj rezultirajući time da su velika evanđeoska probuđenja osamnaestog stoljeća oslabila utjecaj racionalizma na vjeru. Međutim, u Njemačkoj je prosvjetiteljstvo slijedilo nakon uspona pijetizma i stoga se razvilo u situaciji koja je bila značajno oblikovana vjerom, čak i kada je ono postavilo ozbiljan izazov tradicionalnim oblicima i idejama te vjere. (Zanimljivo, deizam je u Njemačkoj postao utjecajan otprilike u isto vrijeme kada je njemački pijetizam počeo vršiti utjecaj u Engleskoj.) Najznačajnije intelektualne sile u Njemačkoj bile su stoga usmjerene prema preoblikovanju (radije nego odbijanju ili razaranju) kršćanske vjere.

Međutim, u Francuskoj se kršćanstvo smatralo ugnjetavačkim i nevažnim što je vodilo tomu da su pisci francuskoga prosvjetiteljstva – često jednostavno imenovani kao *les philosophes* ['filozofi'] – bili u mogućnosti zagovarati potpuno odbijanje kršćanstva kao arhaičnoga i ozloglašenog vjerskog sustava. U svojoj *Raspravi o toleranciji* Voltaire je tvrdio kako se engleski deizam sam kompromitirao, dopuštajući da religija preživi ondje gdje je trebala biti potpuno iskorijenjena.

PROSVJETITELJSKA KRITIKA KRŠĆANSKE TEOLOGIJE: POSEBNA PITANJA

Nakon izdvajanja općih načela prosvjetiteljskog izazova tradicionalnoj kršćanskoj misli, prikladno bi bilo istražiti kako su oni utjecali na posebne teme. Racionalna religija prosvjetiteljstva nalazila se u proturječju sa šest glavnih točaka tradicionalne kršćanske teologije.

Mogućnost čudesa

Razmatrajući pitanje o identitetu i značaju Isusa Krista, većina tradicionalnih kršćanskih apologetika temeljila se na 'dokazima čudesa' Novoga zavjeta koji svoj vrhunac imaju u uskrsnuću. Nov naglasak na mehaničkoj pravilnosti i poretku svemira, što je vjerojatno najznačajnije intelektualno naslijeđe newtonijanizma, razvio je sumnje u novozavjetna izvješća o čudesnim događanjima. Smatra se da je Humeov *Essay on Miracles* ['Esej o čudesima'] (1748.) pokazao i dokazao nemogućnost čudesa. Hume je naglasio kako ne postoje suvremene analogije novozavjetnim čudesima, poput uskrsnuća, potičući tako čitatelja Novoga zavjeta da se po tom pitanju u potpunosti osloni na ljudsko iskustvo po pitanju tih čudesa. Za Humea je aksiomatski bilo to što, u nepostojanju sadašnje analogije, niti jedno ljudsko svjedočanstvo nije prikladno kao dokaz za događaj čudesa. Reimarus i G. E. Lessing tvrdili su da ljudsko svjedočanstvo o nekom prošlom događaju (poput uskrsnuća) nije vjerodostojno ukoliko se suprotstavlja sadašnjemu izravnom iskustvu, bez obzira koliko je dobro bio dokumentiran izvorni događaj. Slično tomu, Diderot je izjavio da i ako ga cjelokupno stanovništvo Pariza želi uvjeriti kako je mrtvi čovjek upravo uskrišen od mrtvih, on ne bi povjerovao niti jednoj riječi.

Sve veća sumnja u novozavjetna čudesa prisilila je tradicionalno kršćanstvo da obrani nauk o Kristovu božanstvu oslanjajući se na druge temelje – a to se, u tom trenutku, ono nije pokazalo sposobnim učiniti. Treba naravno napomenuti kako su i druge religije koje su inzistirale na čudesima bile podvrgnute jednako jakim kritikama prosvjetiteljstva: kršćanstvo se izdvaja utoliko što je bilo prevladavajuće u kulturnom okruženju u kojemu se prosvjetiteljstvo razvilo.

Pojam objave

Pojam objave od središnje je važnosti za tradicionalnu kršćansku teologiju. Dok su mnogi kršćanski teolozi (poput Tome Akvinskoga i Jeana Calvina) prepoznali mogućnost naravne spoznaje Boga, ipak su inzistirali na tome da joj je kao dodatak potrebna nadnaravna božanska objava, poput one koja je zasvjedočena u Pismu. Prosvjetiteljstvo je svjedočilo razvoju snažnoga kritičkog stava prema samoj ideji nadnaravne objave. Ovaj novi kritički stav dijelom treba zahvaliti i prosvjetiteljskom obezvrjeđivanju povijesti.

Za Lessinga je između povijesti i razuma postojala 'velika ružna graba'. Objava se dogodila u povijesti, no koju vrijednost imaju nenužne povijesne istine u usporedbi s nužnim istinama razuma? *Filozofi* su posebice tvrdili kako povijest može potvrditi razumske istine, ali nije podobna kao prvotni dokaz tih istina. Istine o Bogu su bezvremenske, otvorene istraživanju ljudskog razuma, ali nisu sposobne razotkriti se u 'događajima' poput povijesti Isusa Krista.

Nauk o iskonskom grijehu

Prosvjetiteljstvo se žestoko suprotstavljalo ideji da je ljudska narav na neki način manjkava i iskvarena, kako je to izraženo u nauku o iskonskome grijehu. Voltaire i Jean-Jacques Rousseau kritizirali su taj nauk kao onaj koji potiče pesimiziam glede ljudskih mogućnosti, sprječavjući tako društveni i politički razvoj te time potičući *laissez-faire* stavove. Njemački prosvjetiteljski mislioci kritizirali su nauk s obzirom na njegovo povijesno podrijetlo u misli Augustina iz Hippona, a koje datira iz četvrtoga i petog stoljeća, smatrajući da ova vremenska distanca oduzima ovomu nauku njegovu trajnu važnost i relevantnost.

Odbacivanje učenja o iskonskome grijehu od velike je važnosti, jer je kršćanski nauk o otkupljenju počivao na pretpostavci potrebe oslobođenja čovječanstva od okova iskonskoga grijeha. Za prosvjetiteljstvo, sama je ideja iskonskoga grijeha bila ropstvo od kojega se čovječanstvo trebalo osloboditi. Intelektualno oslobođenje došlo je prosvjetiteljskom kritikom tog nauka.

Problem zla

Prosvjetiteljstvo je bilo svjedokom temeljite promjene stava prema postojanju zla u svijetu. Za srednjovjekovno razdoblje, postojanje zla nije bila prijetnja koherentnosti kršćanstva. Proturječje, koje se implicitno nalazi u činjenici postojanja milostive Božje svemoći te u istodobnome postojanju zla, nije se smatralo zaprekom vjerovanju, već naprosto akademsko-teološkim problemom. Prosvjetiteljski nazori na ovu situaciju radikalno su se promijenili: postojanje zla pretvorilo se u izazov vjerodostojnosti i koherentnosti same kršćanske vjere. Voltaireov roman *Candide* samo je jedno od mnogih djela koja su osvijetlila teškoće što su u kršćanskom nazoru prouzrokovane postojanjem ideje o prirodnom zlu (poput poznatoga lisabonskog potresa). Termin 'teodiceja', kojeg je skovao Leibniz, dolazi iz toga razdoblja, odražavajući sve veću svijest o tome da postojanje zla poprima novo značenje unutar prosvjetiteljske kritike religije.

Položaj i tumačenje Pisma

U pravovjernom kršćanstvu, bilo rimokatoličkomu ili protestantskom, još uvijek se smatralo kako je Biblija božanski nadahnut izvor nauka i morala koji treba razlikovati od drugih vrsta književnosti. Prosvjetiteljstvo je, usponom kritičkog pristupa Pismu, ovu postavku dovelo u pitanje. Razvijajući ideje koje su već postojale u deizmu, teolozi njemačkog prosvjetiteljstva razvili su tezu kako je Biblija djelo mnogih ruku, te da povremeno pokazuje unutrašnja proturječja, a otvorena je istoj metodi tekstualne analize i tumačenja kao i svako drugo književno djelo. Ove se ideje u razvijenom obliku mogu pronaći u djelima J. A. Ernestija (1761.) i J. J. Semlera (1771.). Učinak ovih razvojnih ostvarenja jest u tome da su sve više oslabili pojam 'nadnaravne objave' i doveli u pitanje trajno značenje temeljnih iskaza kršćanske vjere.

Identitet i značaj Isusa Krista

Posljednje područje u kojemu je prosvjetiteljstvo značajno izazvalo pravovjernu kršćansku vjeru bavi se osobom Isusa iz Nazareta. Mogu se spomenuti dva posebno važna ostvarenja: podrijetlo tzv. 'potrage za povijesnim Isusom' te uspon 'moralne teorije o pomirenju'.[1]

I deizam i njemačko prosvjetiteljstvo razvili su tezu da postoji ozbiljan jaz između stvarnog Isusa povijesti i novozavjetnoga tumačenja značaja njegove osobe. Ispod slojeva novozavjetnog prikaza nadnaravnog otkupitelja čovječanstva pritajio se jednostavni ljudski lik, slavni učitelj u općenitom smislu riječi. I dok je nadnaravni otkupitelj bio neprihvatljiv prosvjetiteljskom racionalizmu, takvom nije bila ideja o prosvijetljenome moralnom učitelju.

Ideja koju je s posebnom gorljivošću razvio Reimarus predmnijevala je kako je moguće prodrijeti iza novozavjetnih izvješća o Isusu te otkriti jednostavnog čovjeka Isusa, koji bi bio prihvatljiviji duhu vremena. I tako je nastalo pitanje o stvarnome i vjerodostojnom 'Isusu povijesti'. Iako će ovaj pokušaj konačno propasti, kasno je prosvjetiteljstvo ovu potragu smatralo ključem za razumijevanje vjerodostojnosti Isusa u kontekstu racionalne naravne religije. Isusov moralni autoritet ležao je u kvaliteti njegova naučavanja i vjerske osobnosti, prije nego u neprihvatljivom pravovjernom stavu o njemu kao o utjelovljenome Bogu.

Drugo područje u kojem su izazvane ideje pravovjernosti glede Isusa bilo je značenje njegove smrti. Isusovu smrt na križu ortodoksija je tumačila sa stajališta uskrsnuća (kojega prosvjetiteljstvo nije prihvatilo kao povijesni događaj), kao način na koji je Bog u stanju oprostiti grijehe čovječanstva. Tijekom razdoblja prosvjetiteljstva ova je 'teorija pomirenja' podvrgnuta oštrim kritikama jer je uključivala proizvoljne i neprihvatljive hipoteze poput one o iskonskome grijehu.

Isusova se smrt na križu sada tumačila u terminima vrhovnoga moralnog primjera sebedarja i požrtvovnosti, a koji potiče sličnu požrtvovnost i sebedarje kod Isusovih sljedbenika. Dok se u pravovjernom kršćanstvu smatralo da Isusova smrt (i uskrsnuće) posjeduju veću unutarnju važnost od njegova vjerskog naučavanja, prosvjetiteljstvo je marginaliziralo njegovu smrt i zanijekalo uskrsnuće kako bi naglasilo kvalitetu njegova moralnog naučavanja.

TEOLOŠKI POKRETI NAKON PROSVJETITELJSTVA

Iz gornjih je poglavlja postalo jasno kako je prosvjetiteljstvo imalo velik utjecaj na kršćansku teologiju, postavljajući brojna kritička pitanja glede njezinih izvora, metoda i samoga nauka. Međutim, unatoč trajnom utjecaju na moderno doba, općenito se smatra da je prosvjetiteljstvo svoj vrhunac doživjelo za vrijeme Francuske revolucije. Od tog vremena, brojna su razvojna ostvarenja udaljila kršćansku teologiju od programa tog pokreta, premda on još uvijek ima utjecaj na neka pitanja. U gradivu što slijedi razmotrit ćemo glavne razvojne tijekove u kršćanskoj teologiji nakon vremena prosvjetiteljstva.

Tijekom rasprave o ovim pokretima, razmotrit ćemo doprinose nekoliko glavnih teologa. Posebno ćemo spomenuti sljedeće: F. D. E. Schleiermachera (romantizam); Karla Bartha (neoortodoksiju); Paula Tillicha (liberalni protestantizam). Međutim, moderno doba sadrži čitavu galaksiju zvijezda i u raspravi ne želimo izdvojiti niti jednog pojedinog pisca.

ROMANTIZAM

U završnome desetljeću osamnaestog stoljeća počele su se sve više izražavati sumnje glede suhoparnosti racionalizma. Razum, nekad smatran osloboditeljem, sada se počeo smatrati duhovnim porobljivačem. Ove se brige nisu toliko izražavale na fakultetima filozofije koliko u umjetničkim krugovima, napose u pruskom glavnom gradu Berlinu, gdje su braća Friedrich i August William Schlegel postali posebno utjecajnima.

'Romantizam' je vrlo teško odrediti. Taj se pokret može najprimjerenije shvatiti kao reakcija na određene središnje teme prosvjetiteljstva, napose na tvrdnje kako se stvarnost može spoznati ljudskim umom. Romantičarima se redukcija stvarnosti na brojne racionalne jednostavnosti činila iskrivljenim i sirovim pogrješnim predstavljanjem. Ondje gdje se prosvjetiteljstvo pozivalo na ljudski razum, romantizam se pozivao na ljudsku imaginaciju koja je bila sposobna prepoznati dubok smisao tajne koja proizlazi iz shvaćanja da ljudski um ne može obuhvatiti niti konačni, a kamoli beskonačni svijet što se nalazi iza ovoga. Ovaj je ethos dobro izrazio engleski pjesnik William Wordsworth, koji je o ljudskoj imaginaciji govorio u terminima nadilaženja ograničenja ljudskog razuma, te zahvaćanja iza njegovih granica kako bi iskušao ono beskonačno kroz konačno. Imaginacija je, pisao je,

Samo drugo ime za apsolutnu moć
I najjasniji uvid, raspon uma,
I Razum u svome najuzvišenijem raspoloženju.

Romantizam je stoga bio nezadovoljan kako s tradicionalnim kršćanskim naucima, tako i s racionalističkim moralnim otrcanostima prosvjetiteljstva: oba su bila uspješna u opisivanju kompleksnosti svijeta, pokušavajući reducirati 'tajnu svemira' – da upotrijebimo izričaj iz spisâ Augusta Williama Schlegela – na skladne formule.

Spomenuto ograničenje kompetentnosti razuma može se razotkriti u takvim osjećajima. Razum prijeti ograničavanju ljudskog uma na ono što se može deducirati; imaginacija može osloboditi ljudski duh iz njegova samonametnutog zatočeništva i dopustiti mu da otkrije nove dubine stvarnosti – maglovito i primamljivo 'nešto', koje se može razotkriti u svijetu svakodnevne zbiljnosti. Beskonačno je na neki način prisutno u konačnome i može se spoznati putem osjećaja i imaginacije. Kako John Keats kaže, 'Nisam siguran ni u što drugo osim u svetost čuvstava srca i istine imaginacije'.

Reakcija protiv suhoparnosti razuma bila je nadomještena naglaskom na epistemološkom značaju ljudskih osjećaja i čuvstava. Pod Novalisovim (Friedrich von Hardenberg) utjecajem, njemački je romantizam razvio dva aksioma glede *das Gefühl* (Ovaj se njemački termin najbolje može prevesti kao 'osjećaj' ili 'sentiment', iako niti jedan od ovih pojmova ne iscrpljuje cijelo područje značenja povezanih s izvornom riječju. Zato se termin često ostavlja neprevedenim; čitatelji koji ne vole uporabu stranih riječi mogu ga zamijeniti s 'osjećaj'.) Prvo, osjećaj se tiče pojedinoga subjektivnog mislioca koji postaje svjestan svoje subjektivnosti kao unutrašnje individualnosti. Racionalizam se može pozvati na individualni razum; romantizam je zadržao naglasak na individualnom, ali je brigu oko razuma nadomjestio novim zanimanjem za imaginaciju i osobni osjećaj. Prosvjetiteljstvo je na više unutrašnji način gledalo na razum; romantizam je u ljudskom osjećaju vidio 'put k tajnama' (Novalis).

Drugo, 'osjećaj' je upućen na beskonačno i vječno, i ključ je za ove više stvarnosti. Novalis je izjavio da je prosvjetiteljstvo zbog toga progonilo imaginaciju i osjećaj kao nešto 'heretičko', jer su nudili pristup 'magičnom idealizmu' beskonačnog; svojim bezizražajnim prizivom samo na razum, prosvjetiteljstvo je pokušalo potisnuti znanje ovih viših svjetova pozivanjem na filozofske suhoparnosti. Ljudska subjektivnost i nutrina sada se vide kao ogledalo beskonačnoga. Novi se naglasak stavio na glazbu kao na 'objavu poretka višeg od bilo koje moralnosti ili filozofije' (Bettina von Arnim).

Razvoj romantizma imao je velik utjecaj na europsko kršćanstvo. Oni aspekti kršćanstva (napose rimokatoličkog) koji su prosvjetiteljstvu bili odbojni, zarobili su maštu romantičara. Racionalizam su smatrali iskustveno i emocionalno nedostatnim i nesposobnim da susretne stvarne ljudske potrebe koje je kršćanska vjera tradicionalno zadovoljavala. Kao što je F. R. de Chateaubriand primijetio glede situacije u Francuskoj u devetnaestom stoljeću, 'bilo je potrebe za vjerom i želje za vjerskom utjehom koja je proizašla iz dugotrajnog manjka takve utjehe'. Slični se osjećaji mogu pronaći i u njemačkom kontekstu u posljednjim godinama osamnaestog stoljeća.

Da racionalizam nije uspio potkopati kršćansku vjeru jasno je iz razvojnih tijekova u Engleskoj, Njemačkoj i Sjevernoj Americi. Nova snaga njemačkog pijetizma i engleskog evangelikalizma u osamnaestom stoljeću dokaz je neuspjeha racionalizma u pružanju suvisle alternative prevladavajućem ljudskom osjećaju osobne potrebe za smislom. Filozofiju se počelo smatrati sterilnom, akademskom u najgorem smislu riječi, jer se odvojila kako od stvarnih životnih okolnosti tako i od unutarnjeg života ljudske svijesti.

U kontekstu sve većeg razočaranja racionalizmom i novim vrjednovanjem ljudskoga 'osjećaja', treba se razmotriti doprinos F. D. E. Schleiermachera (1768.–1834.). Schleiermacher je iskoristio ovo zanimanje za osjećaj. Tvrdio je da je religija općenito, a kršćanstvo posebno, stvar osjećaja ili 'samosvijesti'. Njegovo glavno djelo iz sustavne teologije, *Kršćanska vjera* (1821., revidirano izdanje 1834.) pokušaj je ukazivanja na odnos kršćanske vjere prema osjećaju 'apsolutne ovisnosti'. Strukura *Kršćanske vjere* je složena i usredotočuje se na dijalektiku grijeha i milosti. Djelo je organizirano u tri dijela. Prvi se bavi Božjom sviješću, usredotočujući se na pitanja kao što je stvaranje. Drugi dio bavi se sviješću o grijehu i njegovim implikacijama, poput svijesti o mogućnosti otkupljenja. Završni dio razmatra svijest o milosti i bavi se pitanjima kao što su Kristova osoba i djelo. Na ovaj je način Schleiermacher bio u mogućnosti tvrditi da 'je sve povezano s otkupljenjem koje je izvršio Isus Krist'.

Schleiermacherov je doprinos razvoju kršćanske teologije značajan i dublje ćemo ga razmotriti na odgovarajućim mjestima u ovoj knjizi. No, naša se pažnja sada okreće pokretu koji je, iako nije strogo teološki – naime, može ga se smatrati a-teološkim ili čak antiteološkim – imao velik utjecaj na modernu zapadnoeuropsku teologiju. Pokret o kojemu govorimo je marksizam.

MARKSIZAM

Marksizam, vjerojatno najznačajniji među svjetonazorima koji su se pojavili tijekom modernoga doba, imao je veliki utjecaj na kršćansku teologiju u prošlome stoljeću. Pad marksizma kao državne ideologije u Istočnoj Europi tijekom posljednjih godina dvadesetog stoljeća reducirao je taj utjecaj. Međutim, njegov se utjecaj zadržao u teološkoj raspravi kasnoga dvadesetog stoljeća, napose u latinskoameričkoj teologiji oslobođenja i određenim 'teologijama nade', poput one koju je Jürgen Moltmann iznio 1960-ih. Stoga je važno doznati ponešto o ovome pokretu i njegovim implikacijama na kršćansku teologiju.

Marksizam se može smatrati skupom ideja povezanih s njemačkim piscem Karlom Marxom (1818.–1883.). Sve do nedavno termin je također označavao državnu ideologiju, karakterističnu za mnoge države Istočne Europe i drugdje u svijetu, a koja je kršćanstvo smatrala reakcionarnim i prihvatila represivne mjere kako bi ga eliminirala.

Temeljno marksističko poimanje je materijalizam. To nije nekakvo metafizičko ili filozofsko učenje koje tvrdi da se svijet sastoji samo od materije, već je prije stav o tome kako ispravno razumijevanje ljudskih bića mora započeti razumijevanjem materijalne proizvodnje. Način na koji ljudska bića odgovaraju na svoje materijane potrebe određuje sve drugo. Ideje, uključujući religiozne ideje, odgovori su na materijalnu stvarnost. One su nadgradnja koja je izrasla iz društveno-ekonomskih uvjeta. Drugim riječima, ideje i vjerski sustavi odgovor su na poprilično određeni skup društvenih i ekonomskih uvjeta. Ukoliko su ovi uvjeti radikalno promijenjeni (naprimjer, revolucijom), vjerski sustavi koje su oni proizvodili i održavali nestat će zajedno s njima.

Na prvu ideju prirodno se nadovezuje druga: otuđenje čovječanstva. Brojni čimbenici dovode do otuđenja u materijalnom procesu, od kojih su dva najznačajnija: podjela rada i postojanje privatnog vlasništva. Ovo prvo uzrokuje otuđenje radnika od svojeg proizvoda, dok drugo uzrokuje situaciju u kojoj se interes pojedinca više ne podudara s interesom cjelokupnoga društva. Kako samo manjina stanovništva posjeduje proizvodne snage, slijedi da se društvo razdvaja na klasnim osnovama, a politička i ekonomska moć koncentrira se u rukama vladajuće klase.

Marx je vjerovao da, ukoliko je ova analiza ispravna, iz toga slijedi treći zaključak: kapitalizam – upravo opisani poredak – u sebi je nestabilan zbog napetosti koje proizlaze iz proizvodnih snaga. Kao rezultat ovih unutarnjih suprotnosti, kapitalizam će se slomiti. Neke verzije marksizma govore kako će se ovaj slom dogoditi bez ičije pomoći. Druge govore da je on rezultat društvene revolucije koju predvodi radnička klasa. Čini se da završne riječi *Manifesta komunističke partije* (1848.) upravo daju naslutiti ovo potonje: 'Proleteri nemaju što izgubiti osim svojih okova. A dobit će čitav svijet. Proleteri svih zemalja, ujedinite se!'

Kako se ove ideje odnose na kršćansku teologiju? U svojim političkim i ekonomskim spisima iz 1844. Marx je razvio ideju da je religija uopće (ne razlikujući pojedine religije) izravan odgovor na društvene i ekonomske uvjete. 'Religijski je svijet samo odraz stvarnoga svijeta.' Ovdje je vidljiva očita aluzija na Feuerbachovu kritiku religije koju ćemo razmotriti kasnije u ovom poglavlju. Marx tvrdi da je 'religija samo zamišljeno sunce za koje se čovjeku čini kako kruži oko njega, sve dok ne shvati da je on sâm središte svoje vlastite revolucije'. Drugim riječima, Bog je samo projekcija ljudskih potreba. Ljudska bića 'traže nadljudsko biće u maštovitoj stvarnosti neba i ondje ništa ne pronalaze osim svojega odraza'.

No zašto bi religija uopće postojala? Ako je Marx u pravu, zašto bi onda ljudi nastavili vjerovati u tu grubu iluziju? Marxov odgovor usredotočuje se na poimanje otuđenja. 'Ljudi stvaraju religiju; religija ne stvara ljude. Religija je samosvijest i samouvažavanje ljudi koji ili nisu pronašli same sebe ili koji su sebe ponovno izgubili.' Religija je proizvod društvenoga i ekonomskog otuđenja. Ona izrasta iz tog otuđenja i u isto vrijeme potiče to otuđenje na način duhovnog opijanja koje zavodi široke mase nesposobne prepoznati svoju situaciju i poduzeti nešto u vezi s njom. Religija je utjeha koja ljudima omogućuje toleriranje svoga ekonomskog otuđenja. Kada ne bi bilo tog otuđenja, ne bi bilo ni potrebe za religijom.

Materijalizam tvrdi da procesi u materijalnom svijetu dovode do odgovarajućih promjena u intelektualnom svijetu. Religija je stoga rezultat određenog skupa društvenih i ekonomskih uvjeta. Promijenite te uvjete, tako da se ukine ekonomsko otuđenje, i religija će prestati postojati. Postat će beskorisna. Nepravedni društveni uvjeti proizvode religiju, i obratno, oni od religije bivaju podržani. 'Borba protiv religije je stoga neizravno borba protiv *svijeta* čija je duhovna aroma religija'. Marx stoga tvrdi da će religija nastaviti postojati sve dok zadovoljava potrebe u životima otuđenih ljudi. 'Religijski odraz stvarnoga svijeta može ... tek tada nestati kada praktički odnosi svakodnevnog života ponude čovjeku ništa drugo do savršeno shvatljive i razumne odnose s obzirom na bližnjeg i prirodu.' Drugim riječima, treba protresti stvarni svijet kako bi se ljudi oslobodili religije. Marx stoga tvrdi da će, kada se putem komunizma uvede neotuđena ekonomska i društvena okolina, potrebe koje uspostavljaju religiju nestati. I ukidanjem tih materijalnih potreba, duhovna će glad također nestati.

U praksi, marksizam nije imao gotovo nikakva utjecaja sve do razdoblja I. svjetskog rata. To se dijelom može pripisati nekim nesuglasicama unutar pokreta, a dijelom manjku mogućnosti političke ekspanzije. Unutrašnji problemi posebno su zanimljivi. Stav da se radnička klasa može osloboditi od ugnjetavanja i dovesti do političke revolucije ubrzo se pokazao iluzornim. Postalo je sve jasnije da su marksisti, daleko od toga da bi se regrutirali iz politički svjesne radničke klase, bili ustvari depresivna srednja klasa (poput samoga Marxa). Svjestan ovoga problema, Lenjin je razvio ideju 'avangardne partije'. Radnici su bili toliko politički naivni da su ih trebali voditi profesionalni revolucionari koji su jedini mogli donijeti sveobuhvatnu viziju i praktični vodič koji je bio potreban kako bi izveo i održao svjetsku revoluciju.

Ruska revolucija donijela je marksizmu onaj prijelom koji mu je toliko bio potreban. Međutim, iako je marksizam u modificiranom obliku (marksizam – lenjinizam) uspostavljen u Sovjetskom Savezu, drugdje se pokazao neuspješnim. Njegovi uspjesi u Istočnoj Europi nakon II. svjetskog rata mogu se uglavnom objasniti vojnom snagom i političkom destabilizacijom. Uspjehe u Africi uglavnom treba zahvaliti zamamnom zovu Lenjinova pažljivo skovana pojma 'imperijalizma', koji je otuđenim elementima u nekim afričkim i azijskim zemljama dopuštao da razloge svoje zaostalosti prije potraže u bezobzirnome i sustavnom iskorištavanju od strane izvanjskog djelovanja zapadnog kapitalizma, nego u bilo kojim svojim unutarnjim nedostacima.

Ekonomski neuspjeh i politička stagnacija koji su rezultirali nakon eksperimentiranja tih zemalja s marksizmom 1970-ih i 1980-ih, ubrzo je doveo do razočaranja ovom novom filozofijom. U Europi, marksizam se našao zarobljen u spirali opadanja. Njegovi glavni zagovornici postali su apstraktni teoretičari, odvojeni od korijena radničke klase, a bez imalo političkog iskustva. Ideja društvene revolucije postepeno je gubila odziv i vjerodostojnost. U Sjedinjenim Državama i Kanadi marksizam je isprva imao malo, ako i uopće, društvenog odziva, premda je primjetno utjecao na akademski svijet. Sovjetska invazija Čehoslovačke 1968. rezultirala je primjetnim zahlađenjem oduševljenja za marksizam u zapadnim intelektualnim krugovima.

Međutim, Marxove su se ideje, premda promijenjene, probile u modernu kršćansku teologiju. Može se vidjeti kako latinskoamerička teologija oslobođenja proizlazi iz Marxovih saznanja, iako se pokret ne može opisati kao 'marksistički'. Teologiju oslobođenja razmotrit ćemo u kasnijim poglavljima.

LIBERALNI PROTESTANTIZAM

Liberalni je protestantizam bez dvojbe jedan od naznačajnijih pokreta nastalih u modernoj kršćanskoj misli. Njegovi su korijeni složeni. Međutim, uputno je razmatrati ga kao posljedicu odgovora teološkom programu kojega je postavio F. D. E. Schleiermacher, posebice u odnosu na njegov naglasak na ljudskom 'osjećaju' i potrebi povezivanja kršćanske vjere s ljudskom situacijom. Klasični liberalni protestantizam ima svoje podrijetlo u Njemačkoj sredinom devetnaestog stoljeća, a u kontekstu rastućeg shvaćanja da kršćanska vjera, kao i teologija, potrebuju obnovu u svjetlu modernih spoznaja. U Engleskoj, snažna pozitivna recepcija teorije prirodnog odabira Charlesa Darwina (popularizirana kao 'Darwinova teorija evolucije') stvorila je okruženje u kojemu se činilo da su neki elementi tradicionalne kršćanske teologije (poput učenja o sedmodnevnom stvaranju svijeta) neodržive. Od samog početka liberalizam je bio posvećen premošćivanju jaza između kršćanske vjere i moderne spoznaje.

Program liberalizma zahtijevao je velik stupanj fleksibilnosti glede tradicionalne kršćanske teologije. Njegovi vodeći mislioci tvrdili su da je obnova vjere nužna ukoliko kršćanstvo želi biti ozbiljnom intelektualnom opcijom u modernome svijetu. Zbog toga su zahtijevali određeni stupanj slobode u odnosu na doktrinarno naslijeđe kršćanstva s jedne strane, te tradicionalnih metoda biblijskog tumačenja s druge. Ondje gdje se činilo da su tradicionalni načini tumačenja Pisma ili tradicionalnih vjerovanja ugroženi razvojem ljudskog znanja, bilo ih je potrebno odbaciti ili pretumačiti kako bi ih se dovelo u sklad s onime što se o svijetu znalo.

Teološke implikacije ove promjene smjera bile su značajne. Za mnoga kršćanska vjerovanja smatralo se da nisu u skladu s modernim kulturnim normama. Njih se tretiralo na dva načina:

1 *Napušta* ih se, jer počivaju na zastarjelim i pogrješnim pretpostavkama. Nauk o iskonskome grijehu jedna je od njih; smatralo ga se posljedicom pogrješnog iščitavanja Novoga zavjeta u svjetlu Augustinovih spisa, a čija je prosudba ovih pitanja zasjenjena njegovom svojedobnom pripadnošću fatalističkoj sekti (Manihejcima).

2 *Iznova ih se tumači* u skladu s duhom vremena. U ovu kategoriju spadaju ključni nauci o osobi Isusa Krista, uključujući njegovo božanstvo (ono je pretumačeno kao afirmacija Isusovih kvalitetnih značajki kao uzora, kojega cjelokupno čovječanstvo treba uznastojati slijediti).

Uz ovaj proces pretumačenja nauka (koji se nastavio u pokretu 'povijesti dogme') došlo je i do novog zanimanja za utemeljenjem kršćanske vjere u humanom svijetu – nadasve u ljudskome iskustvu i modernoj kulturi. Liberalizam je, osjećajući moguće poteškoće u utemeljenju kršćanske vjere isključivim pozivanjem na Pismo ili osobu Isusa Krista, želio ugraditi tu vjeru u svakidašnje ljudsko iskustvo, te je tumačiti na način koji ima smisla unutar modernoga svjetonazora.

Liberalizam je bio nadahnut vizijom ljudskosti koja je stremila prema novom napretku i blagostanju. Učenje o evoluciji dalo je novu živost ovom vjerovanju koje je bilo podupirano snažnim dokazima kulturne stabilnosti i napretka u Zapadnoj Europi kasnog devetnaestog stoljeća. Religiju se sve više promatralo u kontekstu njezina odnosa prema duhovnim potrebama modernog čovječanstva, te kao davateljicu etičkih smjernica društvu. Snažna etička dimenzija liberalnog protestantizma posebno je očita u spisima Albrechta Benjamina Ritschla.

Za Ritschla je ideja o 'kraljevstvu Božjem' od središnje važnosti. Ritschl je o njemu mislio kao o statičkoj stvarnosti etičkih vrijednosti koja će ojačati razvoj njemačkog društva u tom povijesnom trenutku. Tvrdio je da se povijest nalazi u procesu Božjeg vodstva prema savršenstvu. Na civilizaciju se gledalo kao na dio ovoga evolutivnog procesa. Tijekom ljudske povijesti pojavili su se brojni pojedinci koji su prepoznati kao nositelji posebnih božanskih objava. Jedan takav pojedinac bio je Isus. Slijeđenjem njegova primjera i sudjelovanjem u njegovu duhovnom životu, omogućen je razvoj drugim ljudskim bićima. Pokret je iskazao ogromni i neograničeni optimizam s obzirom na ljudske sposobnosti i mogućnosti. Tvrdio je da su religija i kultura zapravo istovjetni. Kasniji kritičari pokreta nazvali su ga 'kulturni protestantizam' (*Kulturprotestantismus*) zbog uvjerenja da je bio previše ovisan o prihvaćanju kulturnih normi.

Mnogi su kritičari pokreta – poput Karla Bartha u Europi i Reinholda Niebuhra u Sjevernoj Americi – smatrali da je liberalni protestantizam utemeljen na beznadno optimističnom stavu prema ljudskoj naravi. Vjerovali su, međutim, da je taj optimizam dokrajčen događajima I. svjetskog rata te da će liberalizmu ubuduće manjkati kulturne vjerodostojnosti. Pokazalo se da je to bila pogrješna procjena. Na svojemu vrhuncu liberalizam se smatrao pokretom posvećenim preformuliranju kršćanske vjere u oblike koji su prihvatljivi suvremenoj kulturi. Liberalizam se nastavio smatrati posrednikom između dvije nepomirljive alternative: pukog reformuliranja tradicionalne kršćanske vjere (često nazvanoga 'tradicionalizmom' ili, po liberalnim kritičarima, 'fundamentalizmom) i potpunoga odbacivanja kršćanstva. Liberalni su pisci bili gorljivo predani potrazi za srednjim putom između ove dvije krajnje alternative.

Vjerojatno se najrazvijeniji i najutjecajniji opis liberalnog protestantizma može pronaći u spisima Paula Tillicha (1886.–1965.), koji se proslavio u Sjedinjenim Državama na kraju svoje karijere u kasnih 1950-im i ranim 1960-im, te kojega se smatra najutjecajnijim američkim teologom poslije Jonathana Edwardsa. Tillichov teološki program može se sažeti terminom 'korelacija'. Tillich pod 'metodom korelacije' razumijeva zadaću moderne teologije koja treba započeti razgovor između ljudske kulture i kršćanske vjere. Tillich je zabrinuto reagirao na teološki program kojega je postavio Karl Barth, smatrajući ga pogrješnim pokušajem suprotstavljanja teologije i kulture. Po Tillichu, egzistencijalna pitanja – ili 'krajnja pitanja', kako ih često naziva – iznjedrena su i izrečena u ljudskoj kulturi. Moderna filozofija, spisi i stvaralačke umjetnosti upućuju na pitanja koja se tiču ljudi. Teologija zatim oblikuje odgovore na ta pitanja i na taj način povezuje evanđelje s modernom kulturom. Evanđelje mora govoriti kulturi i to može činiti samo nakon što čuje pitanja koja je ta kultura postavila. Po Davidu Tracyju sa Sveučilišta u Chicagu, slika dijaloga između evanđelja i kulture jest međusobno kontrolirajuća: taj dijalog uključuje međusobno ispravljanje i obogaćivanje kako evanđelja tako i kulture. Tu stoga nalazimo vrlo usku vezu između teologije i apologetike, jer se zadaćom teologije smatra tumačenje kršćanskog odgovora na ljudske potrebe otkrivene kulturnom analizom.

Termin 'liberalan' stoga se najbolje tumači kada je primijenjen na 'teologa u tradiciji Schleiermachera i Tillicha, a koji se zauzeto bavi obnovom vjere kao odgovorom suvremenoj kulturi'. Tim načinom ovaj termin karakterizira mnoge navedene moderne pisce. Međutim, treba napomenuti kako se termin 'liberalan' smatra nepreciznim i zbunjujućim. Britanski teolog John Macquarrie govori o tome s karakterističnom jasnoćom:

> Što se misli pod 'liberalnom' teologijom? Ukoliko to znači samo da je teolog na kojeg je primijenjen taj pridjev otvoren drugim gledištima, onda se liberalne teologe može pronaći u svim misaonim školama. No, postane li pridjev 'liberalan' stranačkom oznakom, on se tada obično mijenja i postaje izrazito neliberalan.

Ustvari, jedan je od zanimljivijih paradoksa suvremene kršćanske teologije da njezini najdogmatičniji predstavnici sebe smatraju liberalima! Liberalizam, u tradicionalnome i časnom smislu riječi nosi u sebi neotuđivo poštovanje i otvorenost prema stavovima drugih; kao takav, on treba postati osnovnim elementom svake grane kršćanske teologije (uključujući neoortodoksiju i evangelikalizam, koje ćemo ubrzo raspraviti). Međutim, taj termin ima prošireno značenje te često sa sobom nosi prizvuk sumnje, neprijateljstva ili nestrpljivosti prema tradicionalnim kršćanskim formulacijama ili naucima. To se najjasnije može vidjeti u popularnim uporabama tog termina koje često sadržavaju ideje poput nijekanja uskrsnuća ili Kristove jedincatosti.

Liberalizam se kritiziralo s obzirom na njegove brojne stavove, od kojih su tipični sljedeći:

1 Želi pridati veliki značaj poimanju općega ljudskog religijskog iskustva. Ovo poimanje ipak je slabašno i krivo određeno, a nije ga moguće javno istražiti i prihvatiti. Također postoje vrsni razlozi za stav da je 'iskustvo' oblikovano tumačenjem, u puno većoj mjeri no što to liberalizam dopušta.
2 Kritičari su smatrali kako liberalizam stavlja preveliki naglasak na prolazne kulturne razvojne tijekove, zbog čega je često nekritički usmjeravan od strane sekularnoga programa.
3 Držalo se kako je liberalizam spreman olako se odreći distinktivnih kršćanskih nauka u pokušaju da bude prihvatljiv suvremenoj kulturi.

Liberalizam je vjerojatno doživio svoj vrhunac u Sjevernoj Americi tijekom kasnih 1970-ih i ranih 1980-ih. Premda je i dalje značajno prisutan na teološkim seminarima i u vjerskim školama, sada ga se uglavnom smatra snagom u opadanju, kako u modernoj teologiji tako i u životu Crkve uopće. Slabosti liberalizma objasnili su kritičari u postliberalnim školama, što ćemo uskoro objasniti. Većinu tih kritika moguće je uputiti i pokretu poznatomu kao 'modernizam', kojemu se sada okrećemo.

MODERNIZAM

Termin 'modernizam' isprva se upotrebljavao kako bi se označila jedna škola rimokatoličke teologije koja je djelovala krajem devetnaestog stoljeća i koja je prihvatila kritički stav spram tradicionalnim kršćanskim naucima, napose kristološkim i soteriološkim. Pokret je poticao pozitivan stav prema radikalnoj biblijskoj kritici i više naglašavao etičke nego teološke dimenzije vjere. Na mnoge se načine modernizam može smatrati pokušajem pisaca unutar Rimokatoličke crkve da se prilagode nazorima prosvjetiteljstva, a koje su nazore do tog vremena uglavnom ignorirali.

Međutim, 'modernizam' je nategnut termin i ne treba smatrati kako implicira postojanje posebne škole misli, posvećene određenim zajedničkim metodama, ili ga pripisivati skupini pisaca. Svakako je istina da je većina modernističkih pisaca željela integrirati kršćansku misao s duhom prosvjetiteljstva, napose s novim razumijevanjima povijesti i prirodnih znanosti koja su tada bila u usponu. Jednako tako, neki su nadahnuće pronalazili u piscima poput Mauricea Blondela (1861.–1949.) koji je tvrdio da je nadnaravno ono suštinsko u ljudskoj egzistenciji, ili Henrija Bergsona (1859.–1941.) koji je naglašavao važnost intuicije nad intelektom. Nema, međutim, dovoljno zajedničkih elemenata među francuskim, engleskim ili američkim modernistima koji bi dopustili primjenjivanje termina za označavanje neke strogo i precizno određene škole.

Među rimokatoličkim modernističkim piscima posebna se pozornost mora posvetiti Alfredu Loisyju (1857.–1940.) i Georgeu Tyrellu (1861.–1909.). Tijekom 1890-ih Loisy se pojavio kao kritičar tradicionalnih pogleda na biblijska izvješća o stvaranju i tvrdio je da je unutar Pisma moguće razlučiti stvarni razvoj teološkog nauka. Njegovo najznačajnije djelo *L'Évangile et l'église* ['Evanđelje i Crkva'] pojavilo se 1902. Ovo važno djelo izravan je odgovor nazorima Adolfa von Harnacka, objavljenim dvije godine ranije u knjizi *Što je kršćanstvo?* koja govori o izvorima i naravi kršćanstva. Loisy je odbio Harnackovu pretpostavku da postoji radikalni diskontinuitet između Isusa i Crkve; međutim, pružio je značajan ustupak Harnackovu liberalnom protestantskom stavu o izvorima kršćanstva, uključujući prihvaćanje uloge i valjanosti biblijske kritike u tumačenju Evanđeljâ. Kao rezultat toga, knjigu su rimokatolički autoriteti stavili na popis zabranjenih knjiga.

Britanski isusovački pisac George Tyrell slijedio je Loisyja u radikalnoj kritici tradicionalne katoličke dogme. Uz Loisyja, kritizirao je Harnackov stav o izvorima kršćanstva u *Christianity at the Crossroads* ['Kršćanstvo na raskršću'] (1909.), odbacujući Harnackovu povijesnu rekonstrukciju Isusa kao 'odraz liberalnog protestantskog lica koje se može vidjeti na dnu dubokog bunara'. Ova je knjiga također uključila obranu Loisyjeva rada tvrdeći da je neprijateljstvo službenog rimokatoličanstva prema knjizi i njenom autoru stvorilo opći dojam da se ovdje radi o obrani liberalno protestantskih protiv rimokatoličkih stajališta, kao i da je 'modernizam naprosto protestantiziranje i racionaliziranje samoga pokreta'.

Ova predodžba dijelom je uzrokovana sve većim utjecajem modernističkih stavova u glavnoj struji protestantskih denominacija. U Engleskoj je 1898. osnovana je *Churchmen's Union* ['Udruženje crkvenih vođa Anglikanske crkve'] kako bi potakla liberalnu religijsku misao; 1928. svoj je naziv promijenila u *Modern Churchmen's Union* ['Moderno udruženje crkvenih vođa Anglikanske crkve']. Među onima koji su s ovom grupom bili naročito povezani možemo spomenuti Hastingsa Rashdalla (1858.–1924.) čija *Idea of Atonement in Christian Theology* ['Ideja pomirenja u kršćanskoj teologiji'] oslikava opći ton engleskoga modernizma. Odnoseći se pomalo nekritički na ranije spise liberalnih protestantskih pisaca poput Ritschla, Rashdall je tvrdio da je teorija pomirenja, povezana sa srednjovjekovnim piscem Pierreom Abélardom, prihvatljivija modernim misaonim oblicima od tradicionalnih teorija koje su se pozivale na pojam zastupničke žrtve. Ova snažna moralna ili egzemplaristička teorija pomirenja, koja je Kristovu smrt tumačila gotovo isključivo kao izraz Božje ljubavi, imala je velikog utjecaja na englesku, a napose anglikansku misao 1920-ih i 1930-ih. Usprkos tomu, događaji u 1. svjetskom ratu i uspon fašizma u Europi 1930-ih potkopali su vjerodostojnost pokreta. Tek je 1960-ih obnovljeni modernizam ili radikalizam postao značajna pojava u engleskome kršćanstvu.

Uspon modernizma u Sjedinjenim Državama slijedi sličan obrazac. Rast liberalnog protestantizma u kasnome devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću uglavnom je uočen kao izravni izazov konzervativnijim evanđeoskim stavovima. *Passing Protestantism and Coming Catholicism* ['Protestantizam na odlasku i nadolazak katolicizma'] (1908.) Newmana Smytha tvrdio je kako rimokatolički modernizam može na mnoge načine biti učiteljem američkog protestantizma, ne samo u svojoj kritici dogme i povijesnog razumijevanja razvoja nauka. Situacija se iznimno polarizirala usponom fundamentalizma kao odgovora na modernističke stavove.

1. svjetski rat najavio je razdoblje samopropitivanja u američkom protestantizmu koje je pojačao radikalni društveni realizam pisaca poput H. R. Niebuhra. Do sredine 1930-ih, izgledalo je kao da je modernizam zalutao na svome putu. U utjecajnom članku objavljenome u *The Christian Century* 4. prosinca 1935., Harry Emerson Fosdick proglasio je potrebu 'nadilaženja modernizma'. U svojoj *Realistic Theology* ['Realistička teologija'] (1934.) Walter Marshall Horton govorio je o razbijanju liberalnih snaga u američkoj teologiji. Međutim, pokret se ponovno razvio u poslijeratnom razdoblju i svoj vrhunac uvjerljivo je doživio tijekom razdoblja vijetnamskog rata.

Mi se, međutim, trebamo sada okrenuti počecima dvadesetog stoljeća kako bi razmotrili raniju reakciju protiv liberalizma koja je posebno povezana s imenom Karla Bartha, a to je neoortodoksija.

NEOORTODOKSIJA

I. svjetski rat svjedočio je o rastućem razočaranju u liberalnu teologiju, ali ne i njenom potpunom odbacivanju. Liberalnu teologiju stali su povezivati sa Schleiermacherom i njegovim sljedbenicima. Mnogi su pisci tvrdili da je Schleiermacher ustvari sveo kršćanstvo na tek nešto više od vjerskog iskustva, usredotočujući ga tako na čovjeka, a ne na Boga. Tvrdilo se da je rat razorio vjerodostojnost takva pristupa. Konačno, kako je moguće da je liberalna teologija koja je inzistirala na humanim vrijednostima dovela do globalnih sukoba? Naglašavajući 'drukčijost' Boga pisci poput Karla Bartha (1886.–1968.) vjerovali su da mogu izbjeći sudbinu propale teologije liberalizma usredotočene na čovjeka.

Ove je ideje sustavno razradio Barth u svojoj *Kirchliche Dogmatik* ['Crkvena dogmatika'] (1936.–1969.) vjerojatno najznačajnijem teološkom postignuću dvadesetog stoljeća. Barth nije dovršio ovaj pothvat tako da je njegov nauk o otkupljenju ostao nedovršen. Glavna tema koja se provlači kroz *Dogmatiku* jest potreba da se ozbiljno shvati samoobjava Boga u Kristu kroz Pismo. Iako se može činiti kako je ovo samo nešto više od ponavljanja tema već čvrsto povezanih s Calvinom i Lutherom, Barth je u svoju zadaću unio određeni stupanj kreativnosti što ga je učinilo glavnim misliocem u svome području.

Djelo je podijeljeno u pet svezaka, a svaki svezak sadrži daljnje podjele. Prvi svezak bavi se Božjom Riječju – koja je za Bartha izvor i polazišna točka kršćanske vjere kao i kršćanske teologije. Drugi svezak razmatra nauk o Bogu, a treći nauk o stvaranju. Četvrti svezak razmatra nauk o pomirenju (ili, može se reći, okajanju; njemački termin *Versöhnung* može značiti oboje), a nepotpuni peti svezak bavi se naukom o otkupljenju.

Osim predvidljivog (i poprilično neinformirajućeg) termina 'barthijanizam', mogu se upotrijebiti druga dva prikladnija kako bi se opisao pristup povezan s Barthom. Prvi od tih termina je 'dijalektička teologija'. Termin preuzima ideju koju je moguće pronaći napose u Barthovu komentaru poslanice Rimljanima iz 1919., gdje se govori o 'dijalektici između vremena i vječnosti', ili, 'dijalektici između Boga i čovječanstva'. Termin upućuje na Barthovo karakteristično ustrajavanje na oprečnosti ili dijalektici, a ne na kontinuitetu, između Boga i čovječanstva. Drugi je termin 'neoortodoksija', koji svraća pažnju na Barthovu bliskost sa spisima iz razdoblja protestantske ortodoksije, napose onima iz sedamnaestog stoljeća. Na mnogo se načina Bartha može promatrati kao onoga koji ulazi u dijalog s nekoliko vodećih protestantskih pisaca narečenoga razdoblja.

Vjerojatno najosebujnija značajka Barthova pristupa jest njegova 'teologija Riječi Božje'. Prema Barthu, teologija je disciplina koja želi navještaj kršćanske Crkve zadržati vjernim svomu temelju Isusu Kristu, kakav nam je objavljen u Pismu. Teologija nije odgovor na ljudsku situaciju ili na ljudska pitanja; ona je odgovor na Božju Riječ koja zahtijeva odgovor zbog same svoje naravi.

Neoortodoksija je značajno bila prisutna u sjevernoameričkoj teologiji tijekom 1930-ih, napose kroz spise Reinholda Niebuhra i drugih koji su kritizirali optimistične postavke većine društvenih mislilaca liberalnog protestantizma onoga vremena.

Neoortodoksiju se kritiziralo u brojnim točkama. Sljedeće su od posebne važnosti:

1 Njezin naglasak na transcendentnosti ili 'drukčijosti' Boga vodi k tome da se na Boga gleda kao na udaljenoga i potencijalno nevažnog. Često se držalo da to dovodi do krajnjeg skepticizma.

2 Postoji određeni zatvoreni krug u tvrdnji neoortodoksije da se temelji samo na božanskoj objavi, jer se to ne može provjeriti ničim drugim do prizivom na tu istu objavu. Drugim riječima, ne postoje prepoznatljive izvanjske referentne točke na osnovu kojih se može verificirati istinitost iskaza neoortodoksije. Ovo je mnoge njezine kritičare dovelo do stava da je neoortodoksija jedan oblik *fideizma* – to jest, vjerskog sustava koji je nepristupačan bilo kakvoj kritici izvan svojih granica.

3 3. Neoortodoksija ne može ponuditi zadovoljavajući odgovor onima koji su privučeni drugim religijama, a koje ona odbacuje kao izopačenja i iskrivljenja. Drugi teološki pristupi mogu razjasniti postojanje drugih religija i staviti ih u odnos prema kršćanskoj vjeri.

RIMOKATOLIČANSTVO

Općenito je prihvaćeno da najznačajnija razvojna ostvarenja u modernome rimokatoličanstvu proistječu iz razdoblja koje neposredno prethodi Drugome vatikanskom koncilu (1962.–1965.). Riječi, 'nije se puno toga dogodilo', bilo bi nepravedno pripisati povijesti rimokatoličke teologije tijekom osamnaestoga i devetnaestog stoljeća. No uvjeti u kojima se Rimokatolička crkva nalazila u Europi tijekom tog razdoblja nisu bili baš prikladni za teološko promišljanje. U Sjevernoj Europi, gdje je prevladavao protestantizam, Rimokatolička crkva često je uzmicala, tako da se razvila polemička, a ne kreativna teologija. Posebno je to bio slučaj tijekom devetnaestog stoljeća kada je Bismarck proglasio *Kulturkampf* ['Kulturna borba'] protiv njemačke Rimokatoličke crkve. Ipak je i utjecaj sve jače sekularizacije bio od velike važnosti. Francuska revolucija i njene posljedice bili su snažan izazov Crkvi, te su opet uzrokovale njezin uzmak.

No, postojali su i teološki razlozi za ovaj manjak stvaralaštva. Rimokatoličanstvo je bilo duboko pod utjecajem Bossuetovih ideja, napose njegova naglaska na konstantnosti katoličke predaje. Teologiju se često razumijevalo u terminima vjernog ponavljanja naslijeđa prošlosti, što je bio trend kojega je podržao i Prvi vatikanski koncil (1869.–1870.). Važnim teološkim razvojnim momentom smatra se u ovome smislu odluka pape Leona XIII. kojom je dao posebni status spisima Tome Akvinskog, ustanovljujući ga tako ustvari (ako ne i u namjeri) kao normativnoga rimokatoličkog teologa.

Usprkos tomu, u devetnaestome stoljeću mogu se otkriti nagovještaji trenda teološke obnove. Njemački rimokatolicizam bio je pod dubokim dojmom uspona idealizma u pokretu romantizma, a koji je pokret oživio zanimanje za mnoge aspekte katoličke vjere i prakse, uključujući njihove iskustvene aspekte. Ovo se novo zanimanje može vidjeti u usponu katoličke tübingenške škole tijekom 1830-ih, čiji su pisci poput Johanna Sebastiana von Dreya (1777.–1853.) i Johanna Adama Möhlera (1796.–1838.)

naglašavali ideju predaje kao živoga glasa Crkve. John Henry Newman (1801.–1890.), bivši anglikanac, također je rimokatoličkoj teologiji kasnog devetnaestog stoljeća dao poticaj za samopouzdanje i teološku pronicljivost, premda je njegov utjecaj bio veći tijekom dvadesetog stoljeća. Vjerojatno jedan od njegovih najvećih doprinosa razvoju katoličke teologije tiče se razvoja nauka i uloge laika u Crkvi.

Nakon II. svjetskog rata (1939.–1945.) dolazi do velike obnove rimokatoličke teologije. Jedna od najvažnijih tema bila je povratak k patrističkome i srednjovjekovnom naslijeđu rimokatoličanstva, što je očito u spisima Henri de Lubaca i Yves Congara. Drugi vatikanski koncil potaknuo je zanimanje za raspravu o naravi i ulozi Crkve i sakramenata, te također stvorio pozitivnije ozračje u kojemu su katolički teolozi mogli djelovati. Spisi Hansa Künga, Pieta Schoonenberga i Edwarda Schillebeeckxa oslikavaju novu živost u katoličkoj teologiji nakon koncila.

Opće je prihvaćeno da su dva najznačajnija teologa koja su se pojavila u rimokatolicizmu dvadesetog stoljeća Hans Urs von Balthasar (1905.–1988.) i Karl Rahner (1904.–1984.). Von Balthasarovo glavno djelo, objavljivano u razdoblju 1961.–1969., nosi naslov *Herrlichkeit* ('Slava Gospodnja'). Ono iznosi ideje kršćanstva kao odgovor na Božju samoobjavu, posebno naglašavajući pojam vjere kao odgovora na viziju ljepote Gospodnje.

Jedno od Rahnerovih najimpresivnijih postignuća jest rehabilitacija eseja kao alata teoloških sastavaka. Najznačajniji izvor za proučavanje Rahnerove misli nije temeljno djelo dogmatske teologije, već opušten i ne strogo strukturiran skup eseja objavljivanih tijekom 1954.–1984. na engleskome, poznatih pod nazivom *Theological Investigations* ['Teološka istraživanja']. Ovi eseji, koji obuhvaćaju preko šesnaest svezaka u njemačkome izvorniku (*Schriften zur Theologie*) i dvadeset svezaka u još uvijek nepotpunome engleskom izdanju, utiru put kojim relativno nesustavni pristup teologiji može iznjedriti smisleni teološki program. Vjerojatno najvažniji aspekt Rahnerova teološkog programa jest njegova 'transcendentalna metoda', koju je smatrao kršćanskim odgovorom na nestanak Božje transcendencije iz sfere sekularnog. I dok su se raniji naraštaji pokušavali suočiti s ovim izazovom putem liberalnih i modernističkih prilagodbi, Rahner je tvrdio kako se obnova osjećaja za transcendentno može postići samo putem ponovnog usvajanja klasičnih izvora kršćanske teologije, napose Augustina i Tome Akvinskoga. Rahnerov poseban pristup uključuje stapanje tomizma sa središnjim aspektima njemačkog idealizma i egzistencijalizma.

1994. pojavio se dokument od velike važnosti. *Katekizam Katoličke crkve* predstavlja sjajan sažetak glavnih tema moderne katoličke misli, izrečenih u svjetlu Drugoga vatikanskog koncila. Ovo djelo predstavlja sažeti priručnik suvremene rimokatoličke misli i navodit ćemo ga tijekom izlaganja u ovoj knjizi.

ISTOČNO PRAVOSLAVLJE

Bizantska se teologija nastavila razvijati nakon pada Bizanta, iako u promijenjenim oblicima. Muslimanskim osvajanjem Konstantinopola, glavna središta istočne kršćanske misli premještena su u Rusiju, napose u gradove

Kijev i Moskvu. Pisci poput A. S. Homjakova (1804.–1860.) i Vladimira Solovjeva (1853.–1900.) značajno su doprinijeli razvoju intelektualnih temelja ruske pravoslavne teologije tijekom devetnaestog stoljeća. Međutim, ugnjetavačka vjerska politika ruske revolucije mnogima je onemogućila nastavak teološke naobrazbe u domovini pravoslavlja. Razni ruski emigrantski pisci, poput Georgija Florovskog (1893.–1979.) i Vladimira Losskog (1903.–1958.), nastavili su u izgnanstvu razvijati tu tradiciju. Premda je raspad Sovjetskog Saveza otvorio put ponovnom uspostavljanju snažne tradicije ruske pravoslavne teologije i duhovnosti u domovini, vjerojatno će ruska dijaspora (termin potječe od grčke riječi za 'raspršenost', često se upotrebljava za označavanje skupina ljudi koji su izbjegli iz svoje domovine) imati veliku važnost za razvoj ruske pravoslavne teologije, napose u Sjedinjenim Državama.

Grčka se konačno oslobodila turske vlasti 1820-ih, te je time otvoren put obnovi teološke tradicije u pravoslavlju. Obnova, međutim, nije zaživjela sve do 1960-ih. Uistinu, većina grčkih teoloških spisa devetnaestog stoljeća pokazuje veliki stupanj ovisnosti o zapadnim idejama, koje su u samoj Grčkoj bile uglavnom strane. Stoga su pisci poput Ioannisa Zizioulasa i Christosa Yannarasa poticali obnovu osebujnih ideja istočne kršćanske tradicije. Unatoč sve većoj važnosti grčke dijaspore u gradovima poput New Yorka i Melbourna, izgleda da će u budućnosti sama Grčka nastaviti znatno teološki utjecati na razvoj pravoslavlja.

FEMINIZAM

Feminizam je postao značajni sastavni dio moderne zapadne kulture. U svojoj biti feminizam je globalni pokret koji zagovara emancipaciju žena. Stariji naziv za pokret – 'oslobođenje žena' – izražavao je činjenicu da je on u svojoj biti oslobodilački pokret koji svoje snage usmjeruje k postizanju jednakosti žena u modernom društvu, napose putem uklanjanja zapreka – uključujući vjerovanja, vrijednosti i stavove – koje ometaju taj proces. Kasnije je pokret postao vrlo raznorodan, dijelom i zbog želje za prepoznavanjem raznolikosti pristupa ženama u različitim kulturnim i etničkim skupinama. Stoga se na spise crnkinja u Sjevernoj Americi sve više gleda kao na 'žensku crnačku teologiju'.

Feminizam se sukobio s kršćanstvom (kao i sa svim drugim religijama) zbog stava da se religije prema ženama odnose kao prema ljudskim bićima drugoga reda, kako po ulogama koje se ženama pripisuju u tim religijama, tako i po načinu na koji religije razumijevaju Boga. Spisi Simone de Beauvoir – poput *Drugoga spola* (1945.) – naširoko su razvili te ideje. Brojne postkršćanske feministice, uključujući Mary Daly u njenom djelu *Beyond God the Father* ['Ponad Boga Oca'] (1973.) i Daphne Hampson u *Theology and Feminism* ['Teologija i feminizam'] tvrde da je kršćanstvo, svojom muškom simbolikom u razumijevanju Boga i spasenja te dugom poviješću muških vođa i mislilaca, puno predrasuda prema ženama i stoga je nemoguće prihvatiti ga. Zahtijevaju da žene napuste svoje ugnjetavačko okruženje. Druge, poput Carol Christ u *Laughter of Aphrodite* ['Afroditin smijeh'] (1987.) i Naomi Ruth Goldberg u *Changing of the Gods* ['Mijenjanje bogova'] tvrde da religijsku emancipaciju žene mogu postići otkrivanjem starih religija božica (ili domišljanjem novih), kao i napuštanjem cjelokupnoga tradicionalnog kršćanstva.

No feminističko vrjednovanje kršćanstva ipak nije jednoobrazno neprijateljski raspoloženo prema kršćanstvu. Feminističke spisateljice naglašavale su kako su žene, od novozavjetnoga vremena naovamo, djelovale u oblikovanju i razvoju kršćanske tradicije te kako su obavljale značajne vodeće uloge tijekom kršćanske povijesti. Uistinu, mnoge su feminističke spisateljice ukazale na potrebu preispitivanja kršćanske prošlosti, cijeneći i prepoznavajući veliki broj žena čiji su djelovanje, obrana i navještaj njihove vjere prošli do sada nezapaženima u velikome dijelu kršćanske Crkve i njenih (uglavnom muških) povjesničara.

Može se tvrditi da se najznačajniji doprinos feminizma kršćanskoj misli nalazi u njegovu izazovu tradicionalnim teološkim formulacijama. Tvrdilo se da su ove formulacije često patrijarhalne (to jest, da odražavaju vjeru u mušku dominaciju) i seksističke (to jest, pune su predrasuda prema ženama). S obzirom na ovo pitanje, posebno su značajna sljedeća teološka područja.

1 *Božja muškost.* Neprestana uporaba zamjenica muškog roda za Boga u kršćanskoj tradiciji metom je kritike mnogih feminističkih spisateljica. Tvrdilo se da je uporaba zamjenica ženskog roda isto toliko logična koliko i ona muškog roda, te da može pomoći pri ispravljanju posljedica pretjeranoga naglaska na modele muških slika Boga. U svojoj knjizi *Sexism and God-talk* ['Seksualna segregacija i govor o Bogu'] (1983.) Rosemary Radford Ruether tvrdi da je termin 'God/ess' ['Bog/inja'] politički ispravna oznaka za Boga, premda verbalna nezgrapnost termina vjerojatno neće pospješiti njegovu privlačnost.

Metaphorical theology ['Metaforička teologija'] (1982.) Sallie McFague govori o potrebi za obnavljanjem ideje o metaforičkim aspektima muških predodžbi Boga, poput 'oca'. Pritom se naglašava da dok *analogije* upućuju na sličnost između Boga i ljudskih bića, *metafore* tvrde da, usred sličnosti, postoje značajne razlike između Boga i ljudi (naprimjer, u području roda).

2 *Narav grijeha.* Mnoge su feminističke spisateljice tvrdile da je poimanje grijeha kao ponosa, ambicije ili pretjerane samouvjerenosti u svome usmjerenju bitno muško. Tvrdilo se da to ne odgovara iskustvu žena koje grijeh doživljavaju kao *odsutnost* ponosa, *odsutnost* ambicije ili *odsutnost* samouvjerenosti. U ovom je kontekstu od velike važnosti feminističko pozivanje na pojam nenatjecateljskih odnosa koje izbjegava obrasce samopoštovanja ili pasivnosti, a koji su bili karakteristični tradicionalni ženski odgovori spram prevladavajućemu muškom društvu. Ovo je argumentirano naglasila Judith Plaskow u *Sex, Sin and Grace* ['Seks, grijeh i milost'] (1980.), oštroumnoj kritici teologije Reinholda Niebuhra, postavljenoj iz feminističke perspektive.

3 *Osoba Isusa Krista.* Brojne su feminističke spisateljice, napose Rosemary Radford Ruether u *Sexism and God-talk* govorile kako je kristologija temelj većini seksualnih segregacija u kršćanstvu. U svojoj *Consider Jesus: Waves*

of Renewal in Christology ['Promišljati Isusa: valovlje obnove u kristologiji'] (1990.), Elizabeth Johnson istražila je način na koji je Isusova muškost bila predmetom teološke zloporabe te je predložila prikladne ispravke. Tu se mogu navesti dva područja od posebne važnosti.

Prvo, Kristova muškost često se uzimala kao teološki temelj vjerovanju da samo muška ljudska bića mogu primjereno spoznati Boga ili da su samo muškarci prikladni za uzore ili analogije Boga. Drugo, Kristova muškost često se uzimala kao temelj sustava normi unutar čovječanstva. Tvrdilo se, na temelju Kristove muškosti, kako je biti muško norma za čovjeka, dok je žena na neki način drugoga reda ili je niža od ideala ljudskog bića. Toma Akvinski, koji žene opisuje kao neuspjelo rođene muškarce (očito na temelju zastarjele Aristotelove biologije), oslikava taj trend koji ima važne implikacije za pitanja vodstva u Crkvi.

Odgovarajući na ove probleme, feminističke su spisateljice tvrdile da je Kristova muškost nenužan aspekt njegova identiteta, slično kao i njegova pripadnost židovskomu narodu. To je nenužan element njegove povijesne stvarnosti, a ne bitni aspekt njegova identiteta. Stoga se ne može dopustiti da ovo postane temeljem dominacije muškaraca nad ženama, isto kao što to ne bi opravdavalo dominaciju Židova nad poganima ili tesarâ nad vodoinstalaterima.

Važnost feminističke kritike tradicionalne teologije spomenut ćemo na odgovarajućim mjestima u ovoj knjizi. Sada se okrećemo glavnoj promjeni u kulturnome raspoloženju Zapada, koja je postala posebno očitom u posljednja dva desetljeća dvadesetog stoljeća, i čini se da će ostati utjecajnom u prvim desetljećima dvadeset i prvog stoljeća. Pokret o kojemu govorimo neodređeno je poznat kao 'postmodernizam'.

POSTMODERNIZAM

Postmodernizam se općenito smatra nekim oblikom kulturnog senzibiliteta bez apsolutnih datosti, bez određene sigurnosti ili temelja, kojemu su dragi pluralizam i raznolikost te koji nastoji promišljati kroz radikalni 'situacijski kontekst' cjelokupne ljudske misli. U svim ovim pitanjima može ga se smatrati svjesnom i promišljenom reakcijom protiv totalizacije prosvjetiteljstva.

Gotovo je nemoguće potpuno definirati postmodernizam. Dijelom i zbog toga što nema potpunoga slaganja oko naravi 'moderne' koju on smjenjuje i nadilazi. U stvari, može se reći kako sama riječ 'postmodernizam' podrazumijeva da je 'moderna' – što god ona bila – dovoljno jasno određena i shvaćena te da se može reći kako je ona završila i već je nadiđena. Problem je napose težak u slučaju književnosti gdje je 'modernizam' uvijek bio osporavan pojam. Usprkos tomu, moguće je odrediti glavna svojstva postmodernizma, a ona su promišljeno i sustavno napuštanje usredišnjenih naracija.

Opće razlike između moderne i postmoderne sažete su u terminima brojnih stilističkih suprotnosti, uključujući sljedeće koje je predložio Ihab Hassan:

Modernizam	*Postmodernizam*
Svrha	Igra
Projekt	Slučaj
Hijerarhija	Anarhija
Usredištenje	Raspršenost
Selekcija	Kombinacija

Primijetite kako termini okupljeni pod kategorijom ‘modernizma’ imaju snažne prizvuke sposobnosti promišljajućeg subjekta da analizira, uređuje, kontrolira i vlada. Oni okupljeni pod kategorijom ‘postmodernizma’ posjeduju jednako snažne prizvuke nesposobnosti promišljajućeg subjekta da vlada i kontrolira. Iz toga slijedi da stvari treba ostaviti onakvima kakve jesu, u svoj njihovoj ljepoti i razigranoj različitosti. Kao na sve drugo, ovo se odnosi i na religiju.

U tom smislu bit će jasno da unutar postmodernizma postoji ugrađeno određeno predopredjeljenje prema relativizmu ili pluralizmu u odnosu na pitanja istine. Da upotrijebimo žargon pokreta, može se reći kako postmodernizam predstavlja situaciju u kojoj je označavatelj zamijenio označenoga kao središte usmjerenja i vrijednosti. U terminima strukturalne lingvistike, koju je prvi razvio Ferdinand de Saussure i nakon njega Roman Jakobson i drugi, prepoznavanje *proizvoljnosti* lingvističkog znaka i njegove međusobne ovisnosti o drugim znakovima označava kraj mogućnosti ustanovljenih, apsolutnih značenja.

Prema de Saussureu, ‘znak’ se sastoji od tri stvari: *označavatelja* (akustičke slike izgovorene riječi kako ju je čuo primatelj kojemu je poruka upućena), *označenoga* (značenje koje je proizvedeno u umu ovog primatelja na poticaj označitelja) te *jedinstva ovih dvaju elemenata*. Za Saussurea, jedinstvo označavatelja s označenim je kulturna konvencija. Ne postoji opći ili transcendentni temelj koji povezuje označavatelja i označenog: on je proizvoljan, i odražava slučajnost kulturnih uvjetovanosti.

Razvijajući ta saznanja, pisci poput Jacquesa Derridaa, Michela Foucaulta i Jeana Baudrillarda tvrdili su da je jezik u konačnici proizvoljan, hirovit i mušičav, te ne odražava sveobuhvatne apsolutne lingvističke zakone. On je stoga proizvoljan, nesposoban razotkriti značenje. Baudrillard je rekao da je moderno društvo zarobljeno u beskrajnoj mreži umjetnih sustava znakova koji ne *znače* ništa, već jednostavno ovjekovječuju sustave vjerovanja onih koji su ih stvorili.

Jedan od aspekata postmodernizma koji dobro oslikava ovaj trend, a istovremeno upućuje i na njegovu opsjednutost tekstom i jezikom, jest *dekonstrukcija* – kritička metoda koja ustvari proglašava da su identitet i namjere autora teksta nevažne za tumačenje teksta, inzistirajući prethodno na tome da se, u svakom slučaju, ne može u tekstu pronaći čvrsto značenje. Ovaj je pokret prvenstveno izrastao vezan uz Jacquesa Derridaa, a kao posljedica njegovih čitanja tekstova Martina Heideggera iz kasnih 1960-ih. Mogu se uvidjeti dva opća načela koja leže u pozadini ovog pristupa tekstu.

1 Sve što je napisano izrazit će značenje koje njegov autor nije namjeravao i nije mogao namjeravati.

2 Autor ne može adekvatno pretočiti u riječi ono što isprva misli.

Sva su tumačenja stoga jednakovrijedna ili jednako beznačajna (što ovisi o točki gledišta). Kao što je Paul de Man, jedan od vodećih američkih zagovornika ovog pristupa, izjavio, sama ideja 'značenja' odiše fašizmom. Ovom su pristupu, koji je procvjetao u postvijetnamskoj Americi, akademski dignitet dali profesori poput de Mana, Geoffreya Hartmana, Harolda Blooma i J. Hillis Millera. 'Metanaracije' – to jest, uopćavajuće pripovijesti koje tvrde da daju univerzalne okvire za otkrivanje značenja – trebaju se odbaciti kao autoritarne. Daleko od *otkrivanja* značenja, takve pripovijesti *nameću* svoja značenja na fašistički način.

Teološki, mogu se navesti dva razvojna ostvarenja od posebne važnosti. Iako nije jasno kakav će dugoročan utjecaj ona imati, vjerojatno će za sljedeća dva desetljeća ostati značajnima.

1 *Biblijsko tumačenje.* Tradicionalnim biblijskim tumačenjem dominirala je povijesno-kritička metoda. Ovaj pristup, koji se razvio tijekom devetnaestog stoljeća, naglasio je važnost primjene povijesnih kritičkih metoda, poput uvođenja *Sitz im Leben* ili 'životnog smještaja' novozavjetnih evanđeoskih ulomaka. Taj je pristup osporavan 1970-ih i 1980-ih usponom strukturalizma i poststrukturalizma.

Brojni vodeći književni kritičari 1980-ih (poput Harolda Blooma i Franka Kermodea) ušli su u područje biblijskog tumačenja i kritizirali ideje poput 'institucionalno legitimiranog' ili 'od stručnjaka priznatog' tumačenja Biblije. Na poimanje da postoji značenje biblijskog teksta – bez obzira je li nametnuto od crkvenih autoriteta ili akademske zajednice – u postmodernizmu se odnosilo s velikom sumnjom.

Među utjecajima na biblijsko tumačenje sljedeći su od posebne važnosti. Analiza Michela Foucaulta o odnosima moći između tumača i zajednice iznjedrila je velik broj važnih pitanja glede potencijalno ugnjatavačke uloge 'autoriziranih' biblijskih tumača. Djela Jacquesa Derride postavila su pitanje o suprotnim čitanjima Pisma koja proizlaze iz različitih tumačenja biblijskog teksta. Jean François Lyotard rekao je da su *les grands récits*, velike biblijske pripovijesti, učinile trajnima sekularne ideologije zasnovane na tim pripovijestima. Ovo je nametnulo pitanje o tome kako se Biblija može tumačiti na taj način da izazove, prije nego da potvrđuje, pretpostavke zapadnog kapitalizma (premda spisi latinskoameričkih teologa oslobođenja – vidi niže – govore da je ovaj problem manje ozbiljan no što to dopušta Lyotardova retorika).

1 *Sustavna teologija.* Po svojoj naravi postmodernizam je neprijateljski raspoložen prema pojmu 'usustavljivanje', kao i prema bilo kakvim nastojanjima za otkrivanjem 'smisla'. Studija Marka Taylora *Erring* ['Pravljenje pogrješaka'] izvrstan je prikaz utjecaja postmodernizma na sustavnu teologiju. Slika 'pravljenja pogrješaka' – više nego tradicionalni pristupi teološkoj izgradnji sustava – vodi Taylora k razvijanju antisustavne teologije koja nudi polivalentne pristupe pitanjima istine ili smisla. Taylorova stu-

dija predstavlja istraživanje posljedica Nietzscheova proglasa 'Božje smrti' za teologiju. Na temelju toga Taylor zagovara eliminaciju pojmova poput sebstva, istine i smisla. Jezik se ne odnosi ni na što i istina ne odgovara ničemu.

TEOLOGIJA OSLOBOĐENJA

Termin 'teologija oslobođenja' teoretski se može primijeniti na svaku teologiju koja upućuje na ugnjetavačke situacije ili se njima bavi. U ovom se smislu i feministička teologija može smatrati oblikom teologije oslobođenja, kao što i sugerira stariji termin 'oslobođenje žena'. Jednako tako, crnačka teologija bez sumnje se bavi pitanjem oslobođenja. Međutim, termin 'teologija oslobođenja' upotrebljava se u praksi za označavanje poprilično osebujna oblika teologije koji svoje izvore ima u kontekstu Latinske Amerike 1960-ih i 1970-ih godina. 1968. rimokatolički biskupi latinske Amerike okupili su se na kongresu u Medellinu, u Kolumbiji. Ovaj sastanak– poznat kao CELAM II – odaslao je šokantne vibracije po čitavoj regiji, priznajući da je Crkva često bila na strani ugnjetavačkih vlada u regiji te izjavljujući da će ona u budućnosti biti na strani siromašnih.

Ovaj politički i društveni stav ubrzo je upotpunjen čvrstim teološkim temeljima. U svojoj *Teologiji oslobođenja* (1971.) peruanski teolog Gustavo Gutiérrez predočio je karakteristične teme koje će postati određujućima za pokret, te koje ćemo sada razraditi. Drugi značajni pisci su Brazilac Leonardo Boff, Urugvajac Juan Luis Segundo i Argentinac José Míguez Bonino. Potonji je na mnoge načine neobičan, jer predstavlja protestantski glas (točnije, metodistički) u razgovoru kojim dominiraju rimokatolički pisci.

Osnovne teme latinskoameričke teologije oslobođenja mogu se sažeti na sljedeći način.

1 Teologija oslobođenja usmjerena je na situaciju siromašnih i ugnjetavanih. 'Siromašni su autentičan teološki izvor razumijevanja kršćanske istine i prakse' (Jon Sobrino). U latinskoameričkoj situaciji Crkva je na strani siromašnih: 'Bog je jasno i nedvosmisleno na strani siromašnih' (Bonino). Činjenica da je Bog na strani siromašnih vodi prema daljnjem saznanju: siromašni zauzimaju posebno važan položaj u tumačenju kršćanske vjere. Sva kršćanska teologija i misija mora započeti s 'pogledom odozdo', od patnje i nevolje siromašnih.

2 Teologija oslobođenja uključuje kritičko promišljanje prakse. Kako to Gutiérez kaže, teologija je 'kritičko promišljanje kršćanske prakse u svjetlu Božje riječi'. Teologija nije, i ne treba biti, odvojena od društvenog angažmana ili političkog djelovanja. Dok je klasična zapadna teologija praksu smatrala posljedicom promišljanja, teologija oslobođenja okreće taj poredak: najprije dolazi djelovanje, a slijedi ga promišljanje. 'Teologija mora prestati objašnjavati svijet, ona ga mora početi mijenjati' (Bonino). Istinska spoznaja Boga nikada ne može biti nezainteresirana ili izdvojena, već dolazi u i po predanju za stvar siromašnih. Ovdje je na djelu temeljno odbacivanje prosvjetiteljskog nazora da je predanje zapreka spoznaji.

U ovoj točki postaje očit dug teologije oslobođenja prema marksističkoj teoriji. Zbog toga su mnogi zapadni promatrači kritizirali pokret, promatrajući ga kao nesveti savez između kršćanstva i marksizma. Teologija oslobođenja sa žarom je branila svoje oslanjanje na Marxa, iz dva razloga. Prvo, marksizam su smatrali 'alatom društvene analize' (Gutiérrez), koji omogućuje dobivanje uvida o sadašnjoj situaciji u latinskoameričkom društvu, kao i načinom na koji se grozna situacija siromašnih može promijeniti. Drugo, marksizam daje politički program kroz koji se može ukinuti trenutni nepravedni društveni sustav, te stvoriti pravednije društvo. Teologija oslobođenja u praksi je vrlo kritična prema kapitalizmu i zagovara socijalizam. Teolozi oslobođenja usporedili su se s načinom navođenja Aristotela od strane Tome Akvinskoga u njegovoj teološkoj metodi. Tvrdili su da čine isto: koriste se sekularnim filozofom u svrhu boljeg razumijevanja temeljnih kršćanskih vjerovanja. Teologija oslobođenja stoga tvrdi da je Božja naklonost i predanje siromašnima temeljni aspekt evanđelja, a nije neka nategnuta opcija koja izrasta iz latinskoameričke situacije, ili je pak utemeljena samo na marksističkoj političkoj teoriji.

Postat će nam jasnim da je teologija oslobođenja od velike važnosti za suvremenu teološku raspravu. Mogu se razmotriti dva ključna teološka problema kao ilustracija ovog utjecaja.

1 *Biblijska hermeneutika.* Pismo se čita kao pripovijest o oslobođenju. Poseban se naglasak stavlja na oslobođenje Izraela iz egipatskog ropstva, na proročku osudu ugnjetavanja te na Isusov navještaj evanđelja siromašnima i odbačenima. Pismo se čita, ne jedino sa željom da se evanđelje razumije, već iz zauzetosti da se na latinskoameričku situaciju primijene njegove oslobađajuće spoznaje. Zapadna akademska teologija bila je sklona gledati na ovaj pristup s određenom nesnošljivošću, držeći da njemu nema mjesta ukoliko se tumačenju tih ulomaka pristupi metodama biblijske znanosti.

2 *Narav spasenja.* Teologija oslobođenja htjela je izjednačiti spasenje s oslobođenjem, te je naglasila društvene, političke i ekonomske aspekte spasenja. Pokret je poseban naglasak stavio na pojam 'grijeha struktura' napominjući da je društvo, a ne pojedinci, korumpirano i potrebito spasenja. Prema mišljenju kritičara, teologija oslobođenja je spasenje svela na puko svjetovnu stvar, a zanijekala je transcendentalne i vječne dimenzije.

CRNAČKA TEOLOGIJA

'Crnačka teologija' je pokret, posebno značajan u Americi tijekom 1960-ih i 1970-ih, koji se zanimao za predstavljanje stvarnosti crnačkoga životnog iskustva na teološkoj razini. Prvi veliki dokaz kretanja unutar američke crnačke zajednice prema teološkoj emancipaciji datira iz 1964. objavljivanjem djela *Black Religion* ['Crnačka religija'] Josepha Washingtona, moćne potvrde posebnosti crnačke religioznosti u sjevernameričkom kontekstu. Washington je naglasio potrebu za integracijom i prilagodbom crnačkih teoloških saznanja u glavnu struju protestantizma. Međutim, taj je pristup zasjenjen pojavom djela *Black Messiah* ['Crni Mesija'] Alberta Cleagea. Cleage, pastor Hrama Crne Madone u Detroitu, pozvao je crnce da se oslobode bjelačkoga teološkog ugnjetavanja. Tvrdeći da su Pismo pisali crni Židovi, Cleage je izjavio kako je Pavao izopačio evanđelje Crnog Mesije u pokušaju da ga učini prihvatljivim Europljanima. Unatoč znatnim pretjerivanjima u tome djelu, *Crni Mesija* je postao točka okupljanja crnih kršćana, određen da otkrije i potvrdi njihov posebni identitet.

Tijekom 1969. pokret je priredio nekoliko ključnih izjava o svojoj teološkoj posebnosti. 'Crnački manifest', objavljen na sastanku Međureligijske zaklade za organizaciju zajednice (Inter-Religious Foundation for Community Organization) održanom u Detroitu, država Michigan, čvrsto je postavio pitanje crnačkog iskustva na teološki dnevni red. Izjava Nacionalnog odbora za crnačke crkvene vođe (National Committee for Black Churchmen) naglasila je teme oslobođenja kao središnji motiv crnačke teologije:

> Crnačka teologija je teologija oslobođenja crnaca. Ona želi naglasiti položaj crnaca u svjetlu Božje objave u Isusu Kristu, tako da crnačka zajednica može uvidjeti da je evanđelje primjereno postignućima crnačke zajednice. Crnačka teologija je teologija 'crnačke rase'. Ona je potvrda crnačke zajednice koja emancipira crno pučanstvo od bijelačkoga rasizma, omogućujući time autentičnu slobodu kako bijelcima tako i crncima.

Iako postoji očita bliskost između ove izjave te ciljeva i naglasaka latinskoameričke teologije oslobođenja, mora se naglasiti da, u ovoj fazi, nema formalnog međuodnosa između ova dva pokreta. Teologija oslobođenja izrasla je prvenstveno unutar Rimokatoličke crkve u Južnoj Americi, dok je crnačka teologija izrasla u crnačkim protestantskim zajednicama Sjeverne Amerike.

Izvore pokreta treba tražiti u usponu crnačke svijesti, što je bilo osebujnom značajkom američke povijesti 1960-ih. Mogu se razlučiti tri glavne faze u razvoju ovog pokreta:

1 *1966.–1970.* Tijekom ove razvojne faze, crnačka se teologija pojavila kao značajan aspekt borbe za građanska prava, te kao reakcija na dominaciju bijelaca kako u školama tako i u crkvama. U ovoj se fazi crnačka teologija razvila u crkvama koje su vodili crnci i nije po svojemu nazoru bila naročito akademska. Od središnje važnosti bilo je pitanje uporabe nasilja za postizanje pravde, te narav kršćanske ljubavi.

2 *1970.–1977.* U ovom razdoblju učvršćivanja pokret, koji je postao sve prihvaćeniji u akademskim krugovima, premjestio se iz crkava u teološke škole. Srž pokreta premješta se s praktičnih na teološka pitanja, kao što su narav oslobođenja i smisao patnje.

3 *1977. do danas.* Nova svijest o razvoju oslobodilačkih pokreta u drugim dijelovima svijeta, napose u Latinskoj Americi, postala je važna i u crnačkoj teologiji. Uz ovu novu perspektivu došlo je i do nove predanosti služenju u crnačkim crkvama, poticanju zajedništva te suradnji među ovim crkvama.

Najznačajnijim piscem u pokretu općenito se smatra James H. Cone, čija se *Black Theology of Liberation* ['Crnačka teologija oslobođenja'] pozvala na središnji pojam Boga kojega se tiče borba crnaca za oslobođenje. Napominjući snažnu Isusovu skonost prema ugnjetavanima, Cone je tvrdio: 'Bog je bio crnac' – to jest, poistovjetio se s ugnjetavanima. Ipak, kritizirala se Coneova uporaba Barthovih kategorija: pritom se pitalo zašto bi crnački teolog upotrebljavao kategorije bjelačkoga teologa kako bi artikulirao crnačko iskustvo? Zašto nije bolje iskoristio crnačku povijest i kulturu? U svojim kasnijim djelima Cone je odgovorio tim kritikama prodornijim pozivanjem na 'crnačko iskustvo' kao na glavni izvor crnačke teologije. Usprkos tomu, Cone je zadržao barthijanski naglasak na središnjosti Krista kao Božje samoobjave (imenujući ga 'Crnim Mesijom'), te na autoritetu Pisma u tumačenju ljudskog iskustva uopće.

POSTLIBERALIZAM

Jedan od najznačajnijih razvojnih tijekova nakon oko 1980. bila je sve veća sumnja u uvjerljivost liberalnoga svjetonazora. Pojava postliberalizma smatra se jednim od najvažnijih aspekata zapadne teologije nakon 1980-ih. Svoje podrijetlo pokret ima u Sjedinjenim Državama, te se na početku povezivao s Yale Divinity School [Teološki fakultet na sveučilištu Yale] i napose s teolozima poput Hansa Freia, Paula Holmera, Davida Kelseya i Georgea Lindbecka. I dok nije potpuno ispravno govoriti o teološkoj 'školi na Yaleu', postoje bez sumnje jasne 'obiteljske sličnosti' među brojnim teološkim pristupima koji su nadošli s Yalea u kasnim 1970-ih i ranim 1980-ih. Postliberalni su se trendovi od tada učvrstili u sjevernoameričkoj i britanskoj akademskoj teologiji. Njihovi su središnji temelji pripovjedački pristupi teologiji poput onih koje je razvio Hans Frei, a tomu pripadaju i škole društvene interpretacije koje naglašavaju važnost kulture i jezika u stvaranju i objašnjavanju iskustva i misli.

Nadovezujući se na filozofe kao što je Alasdair MacIntyre, postliberalizam odbacuje kako tradicionalno prosvjetiteljsko pozivanje na 'univerzalnu racionalnost' tako i liberalnu pretpostavku o neposrednu vjerskome iskustvu zajedničkome čitavom čovječanstvu. Tvrdeći da je sve znanje i iskustvo uvjetovano poviješću i društvom, postliberalizam svoj teološki program temelji na povratku k vjerskim tradicijama čije su vrijednosti prihvaćene iznutra. Postliberalizam je stoga *antiutemeljiteljski* (u tome što odbacuje pojam univerzalnog utemeljenja znanja), *komunitaran* (jer se poziva na vrijednosti, iskustva i jezik zajednice, a ne na prvenstvo pojedinca) i *historicistički* (jer zagovara važnost tradicija i s njima povezanih povijesnih zajednica u oblikovanju iskustva i mišljenja).

Filozofski korijeni ovog pokreta su kompleskni. U pokretu se može otkriti posebna naklonost prema stilu povezanim s filozofom Alasdairom MacIntyreom koji naglašava važnost odnosa između pripovijesti, zajednice i moralnog života. Po ovom je pitanju postliberalizam ponovno snažno naglasio *posebnost* kršćanske vjere kao reakcije na snažne homogenizirajuće tendencije liberalizma, u njegovu neuspjelome pokušaju da podudarnim učini teoriju (da sve religije govore isto) i opažanje (kako su sve religije različite).

Liberalni kritičari postliberalizma tvrdili su da on, zbog odustajanja od univerzalnih normi vrijednosti i racionalnosti, predstavlja pad u 'etiku geta' ili u neki oblik 'fideizma' ili 'tribalizma'. Postliberali su svojim liberalnim kritičarima odgovorili da oni, liberali, ne mogu prihvatiti činjenicu da je prosvjetiteljstvo završeno te da je bilo kakvo poimanje 'univerzalnog jezika' ili 'zajedničkog ljudskog iskustva' naprosto fikcija, poput – da upotrijebimo slavnu analogiju Hansa-Georga Gadamera – izmišljenog otoka Robinsona Crusoa.

Najznačajniji iskaz postliberalnog programa ostaje *Nature of Doctrine* ['Narav nauka'] (1984.) Georgea Lindbecka. Odbacujući 'spoznajno-pretpostavljajuće' pristupe nauku kao predmoderne, a tako odbacujući i one liberalne 'iskustveno-izražajne' teorije koje ne uspijevaju uzeti u obzir niti ljudsku iskustvenu raznolikost niti posredničku ulogu kulture u ljudskoj misli i iskustvu, Lindbeck razvija ono što on naziva 'kulturalno-lingvističkim' pristupom, obuhvaćajući time glavne značajke postliberalizma.

Kulturno-lingvistički pristup niječe postojanje nekoga univerzalnog neposredovanog ljudskog iskustva koje postoji odvojeno od ljudskog jezika i kulture. On naglašava da bit religije leži u življenju unutar posebne povijesne religijske tradicije, te pounutrašnjuje njezine ideje i vrijednosti. Ova tradicija počiva na povijesno posredovanom skupu ideja, a pripovijest je posebno prikladan način prenošenja tih ideja.

Te se ideje mogu pronaći u ranijem djelu važnom za razvoj postliberalizma – *Grammar of Faith* ['Gramatika vjere'] Paula Holmera. Za Holmera, kršćanstvo posjeduje određenu gramatiku koja regulira strukturu i oblik kršćanskih 'jezičnih igara'. Ovaj jezik teologija ne izmišlja niti ga nameće; on je već uključen u biblijske paradigme na kojima teologija u konačnici i počiva. Stoga je zadaća teologije razotkrivanje tih unutarbiblijskih načela (kao što je način na koji se Boga štuje i o njemu se govori), a ne nametanje onih izvanbiblijskih. Po Holmeru, jedna od temeljnih mana liberalizma jest njegov pokušaj da 'reinterpretira' ili 'preformulira' biblijske pojmove što neizbježno izrasta u usklađivanje Pisma s duhom vremena. 'Neprestano prerađivanje Pisma kako bi ono bilo prikladno duhu vremena samo je profinjena i vjerojatno vremenu nevidljiva tamnica, a ne želja da se to vrijeme pridobije za Boga.' Teologija je utemeljena na unutarbiblijskoj paradigmi prema kojoj ima obvezu što bolje ju objasniti i na najbolji je način primijeniti. Tvrdnja da je teologija vlast 'koja regulira' ne znači da ona može regulirati Pismo, već se time tvrdi da posebni način regulacije već postoji u biblijskoj građi koju teologija treba razotkriti i artikulirati.

Postliberalizam ima posebnu važnost u odnosu na dva područja kršćanske teologije.

1 *Sustavna teologija.* Teologiju se razumije kao primarno deskriptivnu disciplinu koja se bavi istraživanjem normativnih temelja kršćanske tradicije, a koje su posredovane putem biblijskih pripovijesti o Isusu Kristu. Istina se, barem dijelom, može izjednačiti s vjernošću osebujnim doktrinarnim tradicijama kršćanske vjere. Ovo je bilo uzrokom da kritičari optuže postliberalizam za povlačenje iz javne arene u neku vrstu kršćanskog geta. Kako postliberalizam sugerira, ukoliko je kršćanska teologija 'unutarsustavna' (to jest, bavi se istraživanjem unutarnjih odnosa među kršćanskim tradicijama), treba je prosuđivati po njenim unutarnjim standardima, a ne prema

nekim javno dogovorenim ili univerzalnim kriterijima. Ovo je uzrokovalo kritike onih koji su tvrdili da teologija treba imati vanjski kriterij, podvrgnuti se javnom preispitivanju svoje vjerodostojnosti.

2 *Kršćanska etika.* Stanley Hauerwas jedan je od brojnih pisaca koji istražuje postliberalne pristupe etici. Odbacujući prosvjetiteljsku ideju univerzalnog skupa moralnih ideja i vrijednosti, Hauerwas tvrdi da se kršćanska etika bavi identifikacijom moralne vizije povijesne zajednice (Crkve) i aktualiziranjem te vizije u životima njenih članova. Etika je stoga unutarsustavna, jer se bavi istraživanjem unutarnjih moralnih vrijednosti zajednice. Biti moralan znači prepoznati moralnu viziju određene povijesne zajednice, prihvatiti njezine moralne vrijednosti i u toj ih zajednici prakticirati.

EVANGELIKALIZAM

Termin 'evangelikalizam' datira iz šesnaestog stoljeća i upotrebljavao se za označavanje katoličkih pisaca koji su željeli okrenuti se više biblijskim vjerovanjima i praksama, u odnosu na ona koja su tada postojala u kasnoj srednjovjekovnoj Crkvi. Upotrebljavao se napose 1520-ih, kada se termin *évangélique* (francuski) i *evangelisch* (njemački) počeo sve više pojavljivati u polemičkim spisima rane reformacije. Termin se danas uglavnom upotrebljava kako bi označio transdenominacijski trend u teologiji i duhovnosti koji poseban naglasak stavlja na ulogu Pisma u kršćanskom životu. Evangelikalizam [u hrvatskome i: evanđeosko kršćanstvo] se danas usredotočuje na četiri sljedeće povezane pretpostavke:

1 Autoritet i dostatnost Pisma.
2 Jedinstvenost otkupljenja kroz Kristovu smrt na križu.
3 Potreba za osobnim obraćenjem.
4 Nužnost, ispravnost i hitnost evangelizacije.

Sva su se druga pitanja smatrala 'sporednim' ili 'nevažnim stvarima', u kojima je moguće prihvatiti i značajan stupanj pluralizma.

Od posebne je važnosti volja evangelikalizma da bude fleksibilan prema eklezioloÅ¡kom pitanju, što je predmet o kojemu ćemo kasnije raspravljati. Evangelikalizam u povijesti nikada nije bio priklonjen niti jednoj posebnoj teoriji o Crkvi, smatrajući da je Novi zavjet otvoren, u ovom pogledu, brojnim tumačenjima. Stoga se smatralo da je denominacionalna različitost od sekundarne važnosti. To u krajnjem slučaju ne znači da evangelikalizmu nedostaje predanosti Crkvi kao tijelu Kristovu; to radije znači da pripadnici tog pokreta nisu zagovornici jedne određene ekleziologije. Korporativno poimanje kršćanskog života ne smatra se posebno povezanim s ikojim denominacionalnim razumijevanjem naravi Crkve. S jedne strane, ovo je 'minimalistička' ekleziologija; s druge pak strane, predstavlja priznanje da Novi zavjet ne određuje precizno jedan oblik crkvenog vodstva koji je obvezujući svim kršćanim. Ovaj je stav imao nekoliko važnih posljedica koje su od središnje važnosti za razumijevanje pokreta.

1 Evangelikalizam je transdenominacionalan. Ne preferira niti jednu denominaciju, niti je sâm denominacija. Nije nedosljedno govoriti o 'anglikanskim evangelikalcima' [ili 'anglikanskim evanđeoskim kršćanima'], 'prezbiterijanskim evangelikalcima', 'metodističkim evangelikalcima' ili,

da navedemo jedan novi trend, 'rimokatoličkim evangelikalcima'. Evangelikalizam često poprima oblik pokreta unutar glavne denominacijske struje, zalažući se za obnovu ili reformu.

2 Sâm evangelikalizam predstavlja ekumenski pokret. Postoji prirodna povezanost među njegovim pripadnicima, bez obzira na njihova denominacijska udruženja, koja proizlazi iz predanosti skupini zajedničkih vjerovanja i nazora. Karakteristično evangelističko odbijanje prihvaćanja bilo kakve specifične ekleziologije kao normativne, a u isto vrijeme uvažavanje ekleziologije utemeljene u Novome zavjetu i kršćanskoj tradiciji, znači da se stvari koje potencijalno razdvajaju crkveni poredak i vodstvo smatraju sekundarnima.

Brojni značajni evangelikalistički teolozi pojavili su se unutar pokreta nakon II. svjetskog rata. Carl F. H. Henry (r. 1913.) poznat je po svome šestosveščanom djelu *God, Revelation and Authority* ['Bog, objava i autoritet'] (1976.–1983.) koje predstavlja žestoku obranu tradicionalnih evangelikalističkih pristupa biblijskom autoritetu. Donald G. Bloesch (r. 1928.) zadržava ovaj naglasak, napose u svojem djelu *Essentials of Evangelical Theology* ['Osnove evanđeoske teologije'] (1978.–1979.) u kojemu izlaže evanđeosku teologiju koja se razlikuje od liberalizma, s jedne strane, i fundamentalizma, s druge. James I. Packer (r. 1926.) također je zadržao naglasak na važnosti biblijske teologije i bio je prvim zagovornikom istraživanja odnosa između sustavne teologije i duhovnosti, a što je prikazao u svome bestseleru *Knowing God* ['Poznavati Boga'] (1973.). Jedno od najvažnijih područja teološkog djelovanja evanđeoske teologije jest područje apologetike, kojemu su značajno doprinijeli pisci poput Edwarda Johna Carnella (r. 1919.) i Clarka H. Pinnocka (r. 1939.). No unatoč sve više rastućoj teološkoj renesansi unutar pokreta, evangelikalizam bi tek još trebao ostaviti značajnijeg utjecaja na glavnu teološku struju. Situacija će se zasigurno promijeniti tijekom 21. stoljeća, napose ako postliberalizam nastavi širiti svoj utjecaj u Sjevernoj Americi i drugdje. Unatoč velikim razlikama između ta dva pokreta, postaje sve više jasno da postoje i značajne dodirne točke, olakšavajući tako evanđeoski doprinos raspravi unutar glavne struje.

PENTEKOSTALNI I KARIZMATSKI POKRETI

Jedan od najznačanijih razvojnih tijekova u dvadesetom stoljeću bio je uspon karizmatskih i pentekostalnih skupina koje tvrde da moderno kršćanstvo može ponovno otkriti i ponovno iskusiti snagu Duha Svetoga, opisanu u Novome zavjetu, posebice u Djelima apostolskim. Termin 'karizmatski' dolazi od grčke riječi *charismata* ('darovi', i napose 'duhovni darovi') za koje karizmatici vjeruju da su i danas dostupni. Povezan s tim, termin 'pentekostalni' odnosi se na opisane događaje na dan Pedesetnice ['Pentekosta'] (Djela, 2,1–2), na što karizmatski kršćani gledaju kao na oblik uobičajenoga kršćanskog života.

Ponovno otkrivanje duhovnih darova u današnje vrijeme povezano je s pokretom poznatim kao pentekostalizam, za kojega se općenito smatra da je prvi moderni pokret koji pokazuje jasne karizmatske sklonosti. U svome istraživanju razvoja karizmatskih pokreta u 20. stoljeću C. Peter Wagner razlikuje tri 'vala' unutar pokreta. Prvi je val klasični pentekostalizam koji se pojavio ranih 1900-ih i karakterizira ga naglasak na govorenje u jezicima. Drugi val dogodio se 1960-ih i 1970-ih, a povezan je s denominacijama unutar glavne struje, uključujući rimokatolicizam, te je prihvatio duhovno iscjeljenje i druge karizmatske prakse. Treći val, kojega predstavljaju pojedinci kao što je John Wimber, stavlja naglasak na 'znakove i čudesa'.

Premda se može smatrati kako karizmatski pokret ima daleke povijesne korijene, njegov se razvoj u dvadesetom stoljeću povezuje sa službom Charlesa Foxa Parhama (1873.–1929.). 1901. Parham je izložio osnovne ideje koje će za pentekostalizam postati konačne, uključujući praksu 'govorenja u jezicima' i vjerovanja da je 'krštenje Duhom Svetim' drugi blagoslov nakon obraćenja vjernika. Ove je ideje razvio i učvrstio Joseph William Seymour (1870.–1922.), pastor u crnačkoj crkvi, koji je bio na čelu velike karizmatske obnove u crkvi u Azusa ulici ('Azusa Street Mission') u centru Los Angelesa tijekom 1906.–1908. Većina glavnih sjevernoameričkih pentekostalnih skupina, poput Crkava Božjih ('Assemblies of God'), vuče svoje podrijetlo iz ovoga razdoblja.

Međutim, puni značaj karizmatskog pokreta datira iz 1960-ih. Događaj koji ga je izbacio u javnost zbio se 1959. u Van Nuysu, Kalifornija, kada je mjesni episkopalni župnik rekao svojoj zajednici kako je bio ispunjen Duhom Svetim te da je govorio u jezicima. To je izazvalo veliku pozornost koja se usmjerila prema karizmatskoj obnovi u tradicionalnim crkvama Europe, Sjeverne Amerike i Južne Afrike. Brzi rast pentekostalnih skupina u Latinskoj Americi također se može datirati u ovo razdoblje.

Ne tako davni pokret 'znakova i čudesa', koji je veliki naglasak stavljao na važnost duhovnoga iscjeljenja, uzrokovao je nedoumice. Neki su kritičari tvrdili kako on predstavlja evanđelje bez ikakve poveznice s pokajanjem i oproštenjem. Te su optužbe bile vrlo snažno upućene nakon Konferencije o duhovnom ratu ('Spiritual Warfare Conference'), održane 1990. u Sydneyu u Australiji. Daljnje su nedoumice usredotočene na samu teologiju iscjeljenja. Jasno je da pokret tek treba artikulirati vlastitu teologiju. Nova svijest i iskustvo prisutnosti Duha Svetoga u modernoj Crkvi potaknuli su brojne rasprave o naravi krštenja Duhom, raspravljajući također o tome koji od pojedinih 'duhovnih darova' (*charismata*) imaju najveću važnost za osobnu vjeru i duhovnost, te za izgradnju Crkve u cjelini.

TEOLOGIJE U ZEMLJAMA U RAZVOJU

U nekim dijelovina izvaneuropskog svijeta kršćanstvo je već duže prisutno. Izvrstan je primjer Indija gdje je kršćanstvo bilo značajno prisutno već u četvrtome stoljeću. Pitanje odnosa između kršćanstva i hinduizma uvijek je bilo od posebne važnosti za teološki program ovoga područja.

U drugim se dijelovima izvaneuropskog svijeta kršćanstvo tek nedavno pojavilo. Kako se nastavilo globalno širenje kršćanstva u modernom dobu, ono se afirmiralo u dijelovima svijeta u kojima je dotad bilo nepoznato. Spektakularan uspon kršćanstva tijekom dvadesetog stoljeća u podsaharskoj Africi i Koreji oslikava trend koji se kosi sa zapadnoeuropskim kršćanskim iskustvom. Kršćanstvo se nastavlja širiti u jugoistočnoj

Aziji, uključujući kineski kontinentalni dio, iako teškoće u komunikaciji i neprijateljski stav vlasti prema kršćanstvu otežavaju institucionaliziranje onoga što se ondje događa. Tamošnja je glavna točka teološkog programa odnos kršćanstva s lokalnom kulturom, uključujući i postojeće religije na tom području.

U ovom završnom poglavlju našeg pregleda istražit ćemo neka pitanja koja su iskrsnula u zemljama u razvoju gdje kršćanstvo dobiva sve veći značaj. Usredotočit ćemo se na dvije vrlo različite situacije: Indija, gdje već neko vrijeme postoji teološka tradicija, i Južna Afrika, u kojoj je tradicija tek u nastajanju.

Indija

Kršćanstvo se u Indiji uspostavilo relativno rano. Tradicionalno se vjeruje da je apostol Toma osnovao indijsku Mar Toma crkvu u prvome stoljeću; čak i ako ovdje dopustimo određeni stupanj pobožnog pretjerivanja, postoje dovoljni razlozi za vjerovanje da je kršćanstvo bilo domaćim elementom indijske religiozne scene u četvrtome stoljeću. Europski putnici koji su pohodili indijski teritorij prije otvaranja oceanskog trgovačkog puta portugalskog pomorca Vasca da Game 1498., redovno su izvještavali o postojanju kršćanstva na tom području.

Dolazak Portugalaca može se uzeti kao znak otvaranja novoga značajnog razdoblja indijskog kršćanstva, gdje su domaće kršćanske tradicije zamijenjene uvezenim verzijama evanđelja od kojih je svaka odražavala aspekte svoga europskog konteksta. Kako je vrijeme prolazilo, nizozemski, engleski i francuski kolonisti selili su se u Indiju, donoseći sa sobom svoje verzije kršćanstva.

Isprva se evangelizacija smatrala manje važnom od ozbiljnoga trgovačkog posla. Premda su misijska društva i pojedinci mogli djelovati u Indiji bez velikog protivljenja, oni ipak nisu primali nikakvu pomoć od engleske vlade. Naprimjer, Istočnoindijska kompanija se suprotstavljala njihovu djelovanju, smatrajući da bi ono moglo stvoriti neprijateljstvo među domaćim Indijcima i tako dovesti u opasnost trgovinu o kojoj je kompanija ovisila. Međutim, Charter Act ['Zakon o povlastici'], kojega je proglasio britanski parlament 13. srpnja 1813.) britanskim je misionarima osigurao zaštićeni položaj i ograničeni stupanj evangelizacijske slobode na indijskom potkontinentu. Neizbježan je bio nastanak religijskih napetosti. 1830. osnovana je Dharma Sabha kao reakcija na nametnute oblike pozapadnjivanja Bengala. Ustanak 1857. (kod suvremenih engleskih pisaca označavan kao 'indijska pobuna') često se smatra posljedicom toga sve većeg otpora pozapadnjivanju.

Stoga je daleko važnije istražiti razvoj domaćih indijskih pristupa kršćanstvu, nego govoriti o širenju teologija bitno europskoga predznaka na tom području. U svojim početnim fazama takva je teologija nastajala putem asimilacije kršćanstva s hinduističkim svjetonazorom. Izvrstan primjer ove tendencije može se vidjeti u slučaju Rammohuna Roya (1772.–1833.) koji je osnovao pokret Atmiya Sabha, posvećen reformi hinduizma. Njegovo sve veće otuđenje od ortodoksnog hinduizma (što je vidljivo iz njegove rasprave sa Subramaniah Sastrijem) vodilo je k sve većem zanimanju za kršćanstvo, kojega je držao utjelovljenjem moralnih kodova koji bi bili prihvatljiviji ortodoksnim hindusima. 1829. on je osnovao Brahmo Samaj, teističko društvo koje se oslanjalo na ideje preuzete od hinduizma i kršćanstva; među idejama preuzetima od kršćanstva bila je praksa redovitoga zajedničkog štovanja, dotada nepoznata hinduizmu. Međutim, pod njegovim nasljednikom Devendranath Tagoreom, Samaj se okrenuo hinduističkom smjeru. Hindusi koji su se obratili na kršćanstvo vrlo brzo su počeli kritizirati neke aspekte Rammohun Royeve kritike pravovjernog kršćanstva: naprimjer, bengalski pisac Krishna Mohan Banerjee tvrdio je da postoje velike bliskosti između vedske ideje Puruša žrtve i kršćanskog nauka o pomirenju.

Keshub Chunder Sen (1838.–1884.) razvio je takav pristup kršćanskoj teologiji koji se oslanjao na pretpostavku da je Krist ispunio sve najbolje u indijskoj religiji. Međutim, za razliku od Rammohuna Roya, Keshub je s oduševljenjem prigrlio nauk o Trojedinome Bogu. Tvrdio je da iako je *Brahman* nedjeljiv i neopisiv, može ga se promatrati u terminima njegovih unutarnjih odnosa *Sat* ('bitak'), *Cit* ('razum') i *Ananda* ('blaženstvo'). Ova se tri odnosa treba staviti u suodnos s kršćanskim razumijevanjem Boga Oca kao 'Bitka', Boga Sina kao 'Logosa' i Boga Duha Svetog kao 'Tješitelja' ili 'Donositelja radosti i ljubavi'. Nedavno je sličnu ideju razvio Raimundo Panikkar u svojemu djelu *Unknown Christ of Hinduism* ['Nepoznati Krist hinduizma'] gdje se zalagao za skrivenu prisutnost Krista u hinduističkoj praksi, napose u odnosu prema pitanju pravde i suosjećanja.

Sličan je pristup, utemeljen na analizi kršćanske vjere i njene artikulacije u terminima nekršćanskih filozofskih sustava (poput Tomine uporabe aristotelizma kao sredstva teološkog izlaganja), razvio Brahmabandhab Upadbyaya (1861.–1907.). Zašto indijski kršćani ne bi bili slobodni preuzimati ideje iz domaćih indijskih filozofskih sustava kako bi obavili istu zadaću? Zašto se Vedantom ne bi koristilo za izražavanje kršćanske teologije, a Vede se smatralo indijskim Starim zavjetom? Pitanje autentične indijske kršćanske teologije sve se više držalo povezanim s neovisnošću od Britanije: počelo se smatrati kako su teološko i političko određenje neraskidivo povezani.

Pokret za neovisnost imao je za posljedicu to da se kršćanstvo počelo smatrati konkurentnim dvjema ideologijama: gandhizmu i marksizmu. Vrlo važan sudionik ove rasprave je Madathiparamil Mammen Thomas (r. 1916.). Došavši iz Mar Tomine kršćanske pozadine, M. M. Thomas uskoro je počeo biti prihvaćan kao vodeći predstavnik autentičnog indijskog glasa u modernoj teologiji.

Još će vjerojatno neko vrijeme nastavak istraživanja odnosa između kršćanstva i hinduizma ostati značajnim svojstvom indijske kršćanske teologije. Naprimjer, istraživanje odnosa kršćanskoga nauka o utjelovljenju prema hinuističkom poimanju *avatara* postalo je značajnom raspravom u indijskoj teologiji. U suvremenoj indijskoj kršćanskoj misli mogu se prepoznati barem pet putova pristupa ovom pitanju:

1 Kozmički Krist utjelovljuje raznolikosti religijskog iskustva, uključujući hinduizam i druge religije u indijskom kontekstu.
2 Krist je konačni cilj religijske potrage hinduizma.
3 Hinduizam je s kršćanstvom povezan slično kao starozavjetni spisi s kršćanstvom, imajući tako ulogu sličnu onoj koju je imalo židovstvo.
4 Kršćanstvo je potpuno nespojivo i bez kontinuiteta s hinduizmom.
5 Hinduistički kontekst uzrokuje nastanak specifično indijskog oblika kršćanstva.

Afrika

Misionari, uglavnom iz Engleske, donijeli su kršćanstvo u podsaharsku Afriku. Isprva je postojala snažna povezanost između kršćanstva i zapadnih interesa, kako trgovačkih tako i političkih. U slavnom govoru na Cambridgeu 1857. britanski misionar David Livingstone (1818.–1873.) objavio je svoju namjeru povratka u Afriku kako bi 'otvorio put trgovini i kršćanstvu'. Većina europskih misionara vrlo je malo znala o afričkoj kulturi i posljedica je toga bila česta neosjetljivost prema lokalnoj situaciji bez shvaćanja važnosti odnosa prema lokalnim vjerskim sustavima. Kao posljedica toga, 'afrička teologija' bila je naprosto europska teologija izvezena u Afriku, bez stvarna odnosa prema lokalnoj kulturi.

Kako je Afrika počela napuštati svoju kolonijalnu prošlost 1960-ih i 1970-ih, došlo je do velikog zanimanja za ponovno upoznavanje afričke kulture i njezinih vrijednosti, a koje se smatralo potisnutima od strane europskih kolonijalnih sila. Jedan od najznačajnijih razvojnih tijekova nakon 1970-ih bila je pojava domaćih afričkih teologa, poput Kenyana Johna Mbitija i Ghananiana Kwamea Bediakoa, koji su željeli razviti autentično afričke teološke paradigme, radije nego ponavljati zapadne teološke norme. Naprimjer, zapadni teolozi često ne uvažavaju kritičke tradicionalne poglede, poput važnosti koja se pripisuje precima. Afrički kršćani odbijaju prihvatiti takve stavove neuvažavanja i zagovaraju potrebu da se ti nazori shvate ozbiljno, iskorištavajući njihove apologetske mogućnosti i kristijanizirajući ih iznutra. Tanzanijski teolog Charles Nyamiti primjer je takva pristupa u svome djelu *Christ as Our Ancestor* ['Krist kao naš predak'] (1984.)

Stoga je odnošenje prema tradicionalnoj afričkoj kulturi i religijama od temeljne važnosti u Južnoj Africi. No, u nedavnoj prošlosti, u kršćanskoj teologiji u Južnoj Africi prevladavao je problem suodnosa s ideologijom – *apartheid* (afrikanerska riječ koja znači 'odvojenost') – koja je zagovarala rasnu segregaciju u Južnoj Africi tijekom razdoblja bjelačke dominacije. Dugo je godina teološki program Južne Afrike bio posvećen jedino ovome pitanju, zagovarajući potpunu neprihvatljivost te ideologije na teološkim temeljima. Ovaj su trend ohrabrivali zapadni teolozi koji su mogli razumjeti teološki odnos prema *apartheidu* u terminima sličnim onima unutar teologije oslobođenja – to jest, borbom za slobodu i pravdu. No, završetkom *apatheida* ranih 1990-ih kršćanska teologija sad postaje obvezna okrenuti se prema bavljenju tradicionalnijim zadacima suodnosa s lokalnom kulturom.

Iz ovoga kratkog pregleda posljednjih nekoliko stoljeća kršćanstva jasno nam je da se kršćanstvo proširilo i da se uvelike razvilo. Sada se moramo okrenuti prema detaljnijem razmatranju glavnih kršćanskih tema.

KLJUČNA IMENA, RIJEČI I IZRIČAJI

crnačka teologija
dijalektička teologija
feminizam
liberalizam
modernizam
neoortodoksija
postliberalizam
postmodernizam
potraga za povijesnim Isusom
prosvjetiteljstvo
romantizam
teologija oslobođenja

PITANJA UZ 4. POGLAVLJE

1. Koje su glavne značajke prosvjetiteljstva?
2. Na koja su područja kršćanske teologije naročito utjecale ideje prosvjetiteljstva? Zašto?
3. Sažmite neke glavne značajke sljedećih pokreta: liberalni protestantizam, neoortodoksija, evangelikalizam, teologija oslobođenja.
4. Koje biste teološke pokrete povezali sa sljedećim pojedincima: Karl Barth, Leonardo Boff, James Cone, Stanley Hauerwas, Rosemary Radford Ruether, F. D. E. Schleiermacher?
5. Sljedeći popis teologa uključuje primjere sljedećih škola misli ili grupe mislilaca: Kapadocijski oci; humanizam; liberalni protestantizam; srednjovjekovna skolastika; reformirana teologija. Neke kategorije uključuju više od jednog teologa. Poveži sljedeće teologe s tim grupama: Anselmo Canterburyjski, Bazilije iz Cezareje, Jean Calvin, Erazmo Roterdamski, Grgur Nazijanski, Toma Akvinski, Paul Tillich, Vilim Ockham.

DODATNA LITERATURA

Bibliografija koja slijedi detaljnija je no u drugim poglavljima zbog posebnog zanimanja mnogih sudenata za suvremene aspekte kršćanske teologije. Predstavljena građa kategorizirana je pod naslovima 'Pojedini teolozi' i 'Teološki pokreti nakon prosvjetiteljstva'.

Pojedini teolozi

Postoje mnoga pomagala pri studiju za one koji žele detaljnije proučiti pojedine teologe u modernom dobu. Sljedeća su djela od temeljne važnosti.

Za pregled kršćanske misli i mislilaca nakon prosvjetiteljstva, vidi

MCGRATH, ALISTER E. (ur.), *Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993.

Za specijalističke studije kršćanske teologije i teologa devetnaestoga stoljeća, vidi

SMART, NINIAN, CLAYTON, JOHN, SHERRY, PATRICK I KATZ, STEVEN T. (ur.), *Nineteenth-Century Relious Thought in the West*, 3 sveska, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
WELCH, CLAUDE, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Yale University Press, New Heaven, CT, 1972.–1985.

Za vrijedna istraživanja o piscima dvadesetog stoljeća, vidi

FORD, DAVID F. (ur.), *The Modern Theologians*, 2. izd., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1996.
GRENZ, STANLEY J. I OLSON, ROGER E., *Twentieth-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992.

Detalnije o mnogim teolozima koji su djelovali u devetnaestom i dvadesetom stoljeću, vidi

MARTY, MARTIN E. I PEERMAN, DEAN G., A *Handbook of Christian Theologians*, Abingdon Press, Nashville, 1984.

Teološki pokreti nakon prosvjetiteljstva

Crnačka teologija

CLEAGE, A. B., *The Black Messiah*, Sheed & Ward, New York, 1969.
CONE, JAMES H., *A Black Theology of Liberation*, Lippincott, Philadelphia, 1970.
—*For My People*, Orbis, Maryknoll, NV, 1986.

HOPKINS, DWIGHT N., *Black Theology, U. S. A. and South Africa*, Orbis, Maryknoll, NV, 1989.

KALILOMBE, PATRICK A., 'Black Theology', u Ford, D. F. (ur.), *The Modern Theologians*, 2 sveska, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1990, sv. 2, str. 193–216.

WASHINGTON, JOSEPH R., *Black Religion*, Beacon Press, Boston, 1966.

—*The Politics of God: The Feature of the Black Churches*, Beacon Press, Boston, 1967.

WILMORE, GAYRAUD S. i CONE, JAMES H. (ur.), *Black Theology: A Documentary History 1966–1979*, Orbis, Maryknoll, NV, 1979.

Karizmatiski pokret i pentekostalizam

ANDERSON, R. M., *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Oxford University Press. Oxford, 1980.

BURGESS, STANLEY M., MCGEE, GARY B. i ALEXANDER, PATRICK H. (ur.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1988.

HOLLENWEGER, WALTER, *The Pentecostals*, SCM Press, London, 1972.

MCDONNELL, KILLIAM, *The Charismatic Movement and Ecumenism*, Paulist Press, New York, 1978.

MARTIN, DAVID, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990.

QUEBEDEAUX, RICHARD, *The New Charismatics: The Origins, Development and Significance of Neo-Pentecostalism*, Doubleday, Garden City, NY, 1976.

SMAIL, THOMAS A., WALKER, ANDREW i WRIGHT, NIGEL, *Charismatic Renewal: The Search for a Theology*, SPCK, London, 1993.

SPITLER, RUSSEL P. (ur.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1976.

WAGNER, C. PETER., *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*, Servant, Ann Arbor, MI, 1988.

WILLIAMS, J. RODMAN, *Renewal Theology*, 3 sv., Zondervan, Grand Rapids, MI, 1988.–1992.

Istočno pravoslavlje

GAVIN, FRANK, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Morehouse, Milwaukee, 1923.

NICHOLS, AIDAN, *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

YANNARAS, CHRISTOS, 'Theology in Present-Day Greece', u *St Vladimir's Theological Quarterly*, 16/4, 1972., str. 1–20.

ZERNOV, NICHOLAS, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Darton, Longman and Todd, 1963.

Evangelikalizam

BEBBINGTON, DAVID B., *Evangelicalism in Modern Britain*, Unwin Hyman, London, 1989.

BLOESCH, DONALD G., *The Essentials of Evangelical Theology*, Harper & Row, San Francisco, 1978.–1979.

BLOMHOFER, JUDITH L. I CARPENTER, JOEL A., *Twentieth Century Evangelicalism: A Guide to the Sources*, Garland Publishing, New York, 1990.

ELWELL, WALTER A. (ur.), *Handbook of Evangelical Theologians*, Baker, Grand Rapids, MI, 1993.

KANTZER, KENNETH S. i HENRY, CARL F. H., *Evangelical Affirmations*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1990, str. 27–38.

MCGRATH, ALISTER E., *Evangelicalism and the Future of Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1995. i Hodder & Stoughton, London, 1994.

NOLL, MARK, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994.

WELLS, DAVID F. i WOODBRIDGE, JOHN D. (ur.), *The Evangelicals*, Abingdon, Nashville, 1975.

Feminizam

BÜHRIG, MARGA, *Woman Invisible*, Burns & Oates, London, 1993.

CARR, ANNE, 'Feminist Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 220–228.

FIORENZA, ELISABETH SCHÜSSLER, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983.

GRANT, JACQUELYN, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Reponse*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1989.

HAMPSON, DAPHNE, *Theology and Feminism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990.

KYUNG, CHUNG HYUN, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, SCM Press, London, 1991.

LOADES, ANN, Feminist Theology: A Reader, SPCK, London, 1990.

—'Feminist Theology', u Ford, D. F. (ur.), *The Modern Theologians*, 2 sv., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, sv. 2, str. 325–330.

MARTIN, FRANCIS, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994.

PLASKOW, JUDITH, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1980.

RUETHER, ROSEMARY RADFORD, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983.

RUSSEL, LETTY M., *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1987.

THISTLEWAITE, SUSAN, *Sex, Race and God: Chistian Feminism in Black and White*, Chapman, London, 1990.

YOUNG, PAMELA DICKEY, *Feminist Theology/Christian Theology*: In Search of Method, Fortress Press, Minneapolis, 1990.

Liberalizam i modernizam

CAUTHEN, KENNETH, *The Impact of American Relious Liberalism*, University Press of America, Lanham, MD, 1962.

DAVANEY, SHEILA GREEVE i BROWN, DELWIN, 'Liberalism (USA)', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 325–330.

HOLLAR, BARRY PENN, *On Being the Church in the United States: Contemporary Theological Critiques of Liberalism*, Peter Lang, New York/Bern, 1994.

HUTCHINSON, WILLIAM R. (ur.), *American Protestant Thought in the Liberal Era*, University Press of America, Lanham, MD, 1968.

MACHEN, J. GRESHAM, *Christianity and Liberalism*, 1923. pretisak, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994.

RATTE, JOHN, *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrell, William L. Sullivan*, Sheed & Ward, New York, 1967.

REARDON, BERNARD M. G., *Liberal Protestantism*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1968.

—*Roman Catholic Modernism*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1970.

RUPP, GEORGE, *Culture Protestantism: German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1977.

STEPHENSON, A. M. G., *The Rise and Decline of English Modernism*, SPCK, London, 1984.

TRACY, DAVID, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, Seabury Press, New York, 1975.

VIDLER, ALEC R., *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1934.

Teologija oslobođenja

BONINO, JOSÉ MÍGUEZ, *Doing Theology in Revolutionary Situation*, Fortress Press, Minneapolis, 1975.

BROWN, ROBERT MCAFEE, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1978.

GUSTAVO GUTIERRÉZ, *An Introduction to Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990.

CHOPP, REBECCA S., 'Latin American Liberation Theology', u *The Modern Theologians*, 2 sv., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1989, sv. 2, str. 173–192.

ESCOBAR, SAMUEL, 'Liberation Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 330–335.

GUTIERRÉZ, GUSTAVO, *Teologija oslobođenja*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1989.

KIRK, J. ANDREW, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*, John Know Press, Atlanta, 1979.

Narativna teologija

COMSTOCK, GARY, 'Two Types of Narrative Theology', u *Journal of American Academy of Religion*, br. 55/1987, str. 687–717.

ELLINGSEN, MARK, *The Integrity of Biblical Narrative*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.

FORD, DAVID F., Barth and God's Story, Peter Lang, Frankfurt, 1985.

FREI, HANS, *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Heaven, CT, 1974.

GREEN, GARRETT (ur.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1990.

HAUERWAS, STANLEY i JONES, L. GREGORY (ur.), *Why Narrative? Readings in narrative Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.

JONES, L. GREGORY, 'Narrative Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 395–398.

MCCLENDON, JAMES W., *Biography as Theology*, Abingdon, Nashville, 1974.

NIEBUHR, H. RICHARD, *The Meaning of Revelation*, MacMillan, New York, 1941.

PATRICK, DALE, *The Rendering of God in the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.

ROTH, ROBERT PAUL, *The Theater of God: Story in Christian Doctrines*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

SCHOLES, ROBERT i KELLOGG, ROBERT, *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, New York, 1966.

Neoortodoksija

BUSCH, EBERHARD, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, SCM Press, London, 1976.

CARNELL, EDWARD, *The Theology of Reinhold Niebuhr*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1951.

DURKIN, KENNETH, *Reinhold Niebuhr*, Geoffrey Chapman, London, 1989.

FORD, DAVID F., 'Karl Barth', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 30–34.

GRENZ, STANLEY i OLSON, ROGER, *Twentieth-*

Century Theology: God and the World in a Transitional Age, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, str. 63–112.

JEWETT, PAUL KING, *Emil Brunner's Concept of Revelation*, James Clarke, London, 1954.

JONES, GARRETH, BULTMANN: Towards a Critical Theology, Polity Press, Cambridge, 1991.

Postliberalizam

DAVANEY, SHEILA GREEVE i BROWN, DELWIN, 'Postliberalism', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 453–456.

FREI, HANS, *The Identity of Jesus Christ*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

HOLMER, PAUL, *The Grammar of Faith*, Harper & Row, New York, 1978.

KELSEY, DAVID, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

LINDBECK, GEORGE, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984.

PLACHER, WILLIAM C., *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 1989.

—'Postliberal Theology', u Ford, D. F. (ur.), *The Modern Theologians*, 2 sv., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, sv. 2, str. 115–128.

THIEMANN, RONALD E., *Revelation and Theology: The Gospel of Narrated Promise*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 1985.

Postmodernizam

ALLEN, DIOGENES, *Christian Belief in a Postmodern World*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 1989.

ALTIZER, THOMAS J., *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage towards Authentic Christianity*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 1990.

DETWEILER, ROBERT, 'Postmodernism', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 456–461.

HASSAN, IHAB, *The Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature*, Oxford University Press, New York, 1982.

MCKNIGHT, EDGAR V., *Post-Modern Use of Bible: The Emergence of Reader-Orientated Criticism*, Abingdon, Nashville, 1988.

MURPHY, NANCEY i MCCLENDON, JAMES W., 'Distinguishing Modern and Postmodern Theologies', u *Modern Theology*, br. 5/1989, str. 191–214.

ODEN, THOMAS C., *After Modernity … What? Agenda for Theology*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1990.

PHILIPS, GARY A. (ur.), *Poststructural Criticism and the Bible*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1990.

TAYLOR, MARC C., *Erring: A Postmodern A/Theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Rimokatolicizam

DYCH, WILLIAM V., *Karl Rahner*, Geoffrey Chapman, London, 1992.

FIORENZA, FRANCIS F. i GALVIN, JOHN P., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 sv., Fortress Press, Minneapolis, 1991; također objavljeno u jednom svesku, Gill and MacMillan, 1992.

GILLEY, SHERIDAN, Newman and His Age, Darton, Longman and Todd, London, 1990.

GRENZ, STANLEY i OLSON, ROGER, *Twentieth-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, str. 237–270.

KENNEDY, PHILIP, *Schillebeeckx*, Geoffrey Chapman, London, 1993.

KER, IAN, *The Achievement of John Henry Newman*, Collins, London, 1990.

LACUGNA, CATHERINE M., *The Theological Methodology of Hans Küng*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1982.

MCCOOL, GERALD A., *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method*, Fordham University Press, New York, 1977.

NICHOLS, AIDAN, *Yves Congar*, Geoffrey Chapman, London, 1989.

NOWELL, ROBERT, *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology*, Crossroad, New York, 1981.

O'DONNELL, JOHN J., *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London, 1992.

O'MEARA, THOMAS F., *Romantic Idealism and Roman Catholicism*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 1982.

REARDON, BERNARD M. G., *Roman Catholic Modernism*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1970.

VORGLIMLER, HERBERT, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, Crossroad, New York, 1986.

YARNOLD, EDWARD J., 'Roman Catholic Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993, str. 562–573.

Regionalne teologije

APPIAH-KUBI, KOFI i TORRES, SERGIO (ur.), *African Theology en route*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1979.

BOYD, ROBIN S. H., *Introduction to Indian Christian Theology*, 2. izd., CLT, Madras, 1974.

DRYNESS, WILLIAM A. (ur.), *Learning*

about Theology form the Third World, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.

—*Emerging Voices in Global Theology,* Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995.

ISICHEI, ELIZABETH, *A History of Christianity in Africa*, SPCK, London, 1995.

KOYAMA, KOSUKE, 'Asian Theology', u Ford, D. F. (ur.), *The Modern Theologians,* 2 sv., Blackwell Publishers, Oxford/ Cambridge, MA, 1993, sv. 2, str. 217–234.

LEE, JUNG YOUNG, 'Korean Christian Thought', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/ Cambridge, MA, 1993, str. 308–313.

NEILL, STEPHEN CHARLES, *A History of Christianity in India*, 2 sv., Cambridge University Press, Cambridge, 1984–1985.

PARRATT, JOHN (ur.), *A Reader in African Christian Theology*, SPCK, London, 1987.

SONG, C. S., *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, promijenjeno izd., Orbis, Maryknoll, NY, 1990.

SUGIRTHARAJAH, R. S. i HARGREAVES, C. (ur.), *Readings in Indian Christian Theology*, SPCK, London, 1993.

TAKAYANAGI, SHUNICI, 'Japanese Christian Thought', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/ Cambridge, MA, 1993, str. 280–284.

YU, CARVER T. 'Chinese Christian Thought', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Enyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/ Cambridge, MA, 1993, str. 71–77.

DRUGI DIO

IZVORI I METODE

1 Uvodne napomene
2 Izvori teologije
3 Spoznaja Boga: Naravna i objavljena
4 Filozofija i teologija: Uvođenje u dijalog

UVODNE NAPOMENE

5

U ovom ćemo poglavlju istražiti neke opće točke na kojima se zasniva kršćanska teologija. Prije početka bavljenja idejama kršćanske teologije, bitno je istražiti metodologiju izvođenja ovih ideja. Na čemu se one zasnivaju? I kako nastaju? Ovo i sljedeća poglavlja razmotrit će tu metodologiju prije no što se u trećem dijelu ove knjige počnemo baviti sržnim pitanjima kršćanske teologije.

RADNA DEFINICIJA TEOLOGIJE

Riječ 'teologija' sastavljena je od dvije grčke riječi: theos (Bog) i logos (riječ). Teologija je dakle rasprava o Bogu, kao što je 'biologija' rasprava o životu (grčki: bios). Ako postoji samo jedan Bog i ako je taj Bog 'Bog kršćanâ' (da se poslužimo izričajem Tertulijana, pisca iz drugog stoljeća), tada su narav i djelokrug teologije poprilično dobro određeni: teologija je promišljanje o Bogu kojega kršćani štuju i obožavaju.

No kršćanstvo je nastalo u politeističkom svijetu, gdje je vjerovanje u postojanje više bogova bilo uobičajeno. Dio zadaće najranijih kršćanskih pisaca bio je definirati razliku između kršćanskoga Boga i drugih bogova na religijskoj tržnici. Ponekad se moralo zapitati o kojemu to bogu kršćani pripovijedaju i u kojem se odnosu taj bog nalazi prema 'Bogu Abrahama, Izaka i Jakova', koji ima izuzetan položaj u Starome zavjetu. Izgleda da je nauk o Trojedinome Bogu dijelom bio odgovor na upućene pritiske izvana da se identificira boga o kojemu govore kršćanski teolozi.

Kako je vrijeme prolazilo, politeizam se počeo smatrati zastarjelim i poprilično primitivnim. Pretpostavka da postoji samo jedan bog te da je taj bog istovjetan kršćanskomu Bogu postala je toliko proširena da je u Europi do ranoga srednjeg vijeka postala sama po sebi razumljivom. Tako Toma Akvinski, razvijajući argumente za postojanje Boga, nije smatrao smatrao potrebnim posebno ukazivati na to da je taj Bog, čije se postojanje dokazuje, upravo kršćanski Bog: naposljetku, koji drugi bog postoji? Dokazati postojanje Boga značilo je već po definiciji dokazati postojanje kršćanskog Boga.

Teologija se tako smatrala sustavnom analizom Božje naravi, Božje biti i njegovih djela. Teologija je shvaćena kao, premda ne do kraja primjeren, govor o božanskom biću koje je različito od ljudi. Iako se 'teologiju' isprva razumijevalo kao 'nauk o Bogu', termin je u dvanaestom i trinaestom stoljeću poprimio novo istančanije značenje, a što je bilo u svezi s razvojem pariškoga Sveučilišta. Pojavila se potreba za iznalaženjem naziva za sustavno proučavanje kršćanske vjere na sveučilišnoj razini. Tako je pod utjecajem pariških pisaca, poput Pierrea Abélarda i Gilberta de la Porreea, latinska riječ theologia poprimila značenje 'discipline svetoga nauka', obuhvaćajući cjeloviti kršćanski nauk, a ne samo nauk o Bogu.

Daljnji je razvoj suvremeniji. Od vremena prosvjetiteljstva, dijelom zbog razvoja sociologije i antropologije, pozornost teologije premještena je od onoga što počiva ponad ljudskog iskustva, kao što je Bog, prema istraživanju ljudskog fenomena religije. 'Religijske znanosti' ili 'znanost o religijama' bave se tako istraživanjem religijskih pitanja – naprimjer, vjerovanjima ili religijskim praksama kršćanstva i budizma.

Ovim razvojem došlo je i do pomaka u značenju teologije. Ne ispovijedaju sve religije vjeru u jednoga boga: naprimjer, izgleda da su theravada budizam i advaita hinduizam u svojoj srži krajnje ateistični, dok su drugi oblici hinduizma politeistični. Stoga je teologija, koja je nekoć bila rasprava o Bogu, sada postala analizom religijskih vjerovanja – i onda kada se ova vjerovanja uopće ne odnose na boga ili na skupinu bogova, kao što je to slučaj u hinduističkom panteonu. Čak je i definicija teologije oxfordskoga teologa Johna Macquarriea na ovome mjestu ranjiva: 'Teologija se može odrediti kao proučavanje koje, putem sudjelovanja u religijskoj vjeri i promišljanja o njoj, nastoji izraziti sadržaj te vjere najjasnijim i najkoherentnijim mogućim jezikom.' Ateistički su pisci, napose tijekom vrhunca pokreta 'Božje smrti' 1960-ih, skovali pojam 'ateologija' kako bi odredili sustav vjerovanja koji je zasnovan na ateističkim pretpostavkama. Nadalje, grčka riječ theos muškoga je roda. Kao posljedica toga, činilo se da riječ 'teologija' u sebi sadrži ideju muškog Boga. Ovo je uvrijedilo mnoge feminističke spisateljice, od kojih su neke smatrale da se umjesto riječi 'teologija' treba upotrebljavati termin 'tealogija' (od grčke riječi thea, 'boginja, božica').

Alternativni termini svakako postoje. Možemo spomenuti jedan: starija prosvjetiteljska riječ 'divinity' ['božanstvo'], koja (u engleskom, nap. prev.) označava kako 'Boga', tako i 'sustav mišljenja koji racionalnim naporom nastoji osmisliti Boga'. No, unatoč problemima koje je prouzročio, termin 'teologija' je zadržan. Izričaj 'kršćanska teologija' upotrebljava se u ovome djelu u smislu neutralnoga roda i označava sustavno istraživanje temeljnih ideja kršćanske vjere. 'Teologija je *znanost* o vjeri. Ona je svjesno i metodičko objašnjenje i razlaganje božanske objave koja je vjerom primljena i shvaćena' (Karl Rahner).

RAZVOJ TEOLOGIJE KAO AKADEMSKE DISCIPLINE

Kako je ova knjiga naglasila, kršćanska je teologija jedna od akademskih disciplina koja je najviše vrijedna truda, a za proučavanje je najuzbudljivija. No, kako je taj predmet nastao? Kako je teologija ušla u akademski nastavni program? Koja je uopće povijest te riječi?

Riječ 'teologija' nije biblijska, već se njome povremeno koristilo u ranome patrističkom razdoblju kako bi se označili barem neki aspekti kršćanskih vjerovanja. Tako je Klement Aleksandrijski, pišući u kasnome drugom stoljeću, suprotstavio kršćansku *theologiu* i *mythologiu* poganskih pisaca, razumijevajući pritom da 'teologija' označava 'kršćanske istinite tvrdnje o Bogu' koje se mogu postaviti nasuprot lažnim pripovijestima poganske mitologije. Ostali pisci patrističkoga razdoblja, poput Euzebija iz Cezareje, također su upotrebljavali taj termin za označavanje nečeg što se ticalo 'kršćanskoga razumijevanja Boga'. Međutim, čini se da se riječ nije rabila za označavanje cjelokupnosti kršćanske misli, već samo onih aspekata koji se izravno odnose na nauk o Bogu.

Vjerojatno najvažniji trenutak povijesti teologije kao akademske discipline bio je osnivanje zapadnoeuropskih sveučilišta tijekom dvanaestog stoljeća. Srednjovjekovna sveučilišta – poput Pariza, Bologne i Oxforda – sastojala su se od četiri fakulteta: umijeća, medicine, prava i teologije. Fakultet umijeća smatrao se početnom razinom, opremajući studente za naprednije studije na trima 'višim fakultetima'. Ovaj se opći obrazac zadržao do šesnaestog stoljeća, što se može vidjeti u obrazovnim pozadinama dvaju vodećih teologa iz toga razdoblja. Martin Luther, prije no što je započeo studij na višem fakultetu teologije, studirao je umijeća na Sveučilištu u Erfurtu. Jean Calvin je svoj sveučilišni život započeo studijem umijeća na Sveučilištu u Parizu, nakon čega je započeo studij prava na Sveučilištu Orléans. Posljedica ovog razvoja jest da je teologija postala važnim dijelom naprednog studija na europskim sveučilištima. Kako je u Zapadnoj Europi osnivano sve više sveučilištâ, tako se rasprostranio i akademski studij teologije.

Studij kršćanskog nauka u Zapadnoj Europi ispočetka se usredotočio na škole u sastavu katedrala i samostana. Za teologiju se općenito smatralo da se bavi praktičnim pitanjima, poput molitve i duhovnosti, a ne teoretskim predmetima. Međutim, osnivanjem sveučilištâ, akademski studij teologije postepeno se premještao iz samostana i katedrala na javnu scenu. Na pariškom se sveučilištu tijekom trinaestog stoljeća riječ 'teologija' u velikoj mjeri upotrebljava za označavanje sustavne rasprave o kršćanskim vjerovanjima uopće, a ne samo nauka o Bogu. Takva uporaba riječi može se u ograničenom opsegu primijetiti i u ranijim djelima, poput spisa Pierrea Abélarda. Međutim, djelo od presudne važnosti za nastanak proširene uporabe ovog termina – *Summa theologiae* Tome Akvinskog – pojavljuje se u trinaestom stoljeću. Od tada se teologiju smatralo teoretskim, a ne praktičnim predmetom, usprkos nekim ograđivanjima od ovog razvojnog dostignuća.

Mnogi teolozi trinaestog stoljeća, poput Bonaventure i Aleksandra Haleškog, bavili su se pitanjem posljedica nijekanja praktične strane teologije. Ipak, teolozi su uvelike prihvatili argument Tome Akvinskoga o tome da je teologija spekulativna i teoretska disciplina. Ovo je uznemirilo mnoge pisce srednjovjekovne duhovne literature, poput Tome Kempenca koji je smatrao da ovakvo shvaćanje teologije hrabri spekulacije o Bogu, umjesto da usmjerava na poslušnost prema Bogu. Za vrijeme reformacije, pisci poput Martina Luthera pokušali su iznova otkriti praktične aspekte teologije. Genevska Akademija, koju je Calvin osnovao 1559. godine, od početka se bavila teološkim obrazovanjem pastora te je bila usmjerena praktičnim potrebama službe u Crkvi. Tradicija da se teologija bavi praktičnim problemima kršćanske službe zadržat će se na mnogim protestantskim školama i fakultetima. Međutim, kasniji protestantski pisci, koji su djelovali u sveučilišnom okruženju, uglavnom su se vratili srednjovjekovnom razumijevanju teologije kao teoretskog predmeta, premda su jasno naznačili da ona ima jasne praktične implikacije u području duhovnosti i etike.

Nastanak prosvjetiteljstva u osamnaestom stoljeću, napose u Njemačkoj, doveo je u pitanje mjesto teologije na sveučilištu. Prosvjetiteljski su pisci tvrdili da se akademsko istraživanje treba osloboditi svakoga izvanjskog autoriteta. Na teologiju se gledalo sumnjičavo, jer se smatralo da se zasniva na 'člancima vjere', poput onih sadržanih u kršćanskim credima ili u Bibliji. Sve se više teologiju smatralo staromodnom. Kant je tvrdio kako se sveučilišni fakulteti filozofije bave traženjem istine, dok se drugi fakulteti (poput teologije, medicine i prava) bave praktičnijim stvarima kao što su etika ili skrb za dobro zdravlje. Filozofiju se sve više smatralo disciplinom koja se bavi problemima istine; daljnje postojanje teoloških fakulteta na sveučilištima trebalo je dakle zasnovati na drugim temeljima.

Jedno od najargumentiranijih opravdanja potrebe za teologijom u sklopu sveučilišta predložio je u ranome devetnaestom stoljeću F. D. E. Schleiermacher, tvrdeći da je dobro obrazovano svećenstvo bitno kako za Crkvu, tako i za državu. U svome *Kratkom prikazu studija teologije* (1811.) Schleiermacher je tvrdio da se teologija sastoji od tri velika dijela: filozofska teologija (koja određuje 'bit kršćanstva'); povijest teologije (koja se bavi poviješću Crkve kako bi se moglo razumjeti sadašnju situaciju i potrebe) i praktična teologija (koja se bavi 'tehnikama' crkvenog vodstva i prakse). Ovaj je pristup teologiji rezultirao povezivanjem akademske vrsnoće s javnim mišljenjem koje drži da je društvu važno dobro obrazovano svećenstvo. Ova pretpostavka bila je savršeno prihvatljiva za Berlin ranoga devetnaestog stoljeća u kojemu je Schleiermacher tada živio. No usponom sekularizma i pluralizma u zapadnim zemljama vjerodostojnost ovog shvaćanja sve je više dovođena u pitanje.

U područjima koja su prisvojila izrazito sekularni pristup, kršćanska teologija bila je izbačena iz sveučilišnoga nastavnog programa. Francuska revolucija 1789. godine uvela je brojne mjere kako bi se kršćanska teologija na svim razinama eliminirala iz javne naobrazbe. Većina starijih sveučilišta u Australiji (poput onih u Sydneyu i Melbourneu) utemeljena su na izrazito sekularnim pretpostavkama, a iz načelnih razloga teologija je ondje bila izbačena. Ove izrazito sekularne ideologije danas su oslabljene, tako da su dodiplomski stupnjevi studija teologije, kao i onih studija u kojima je teologija jače zastupljena, pristupačni na australskim sveučilištima.

Na Zapadu, a napose u Sjevernoj Americi, danas je rasprostranjeniji pluralistički u odnosu na sekularni pristup. Poseban položaj kršćanske teologije u javnoj naobrazbi ovdje je doveden u pitanje time što se to smatra privilegijom jedne religije nad drugom. Ovakav je trend posljedovao osnivanjem 'religijskih fakulteta' na državnim sveučilištima, na kojima se onda toleriraju različita religijska stajališta. Kršćanska teologija može se u takvu okruženju poučavati samo kao jedan aspekt religijskih studija unutar cjeline. Zato danas najvažnija središta kršćanske teološke naobrazbe i istraživanja postaju teološki seminari u kojima je zastupljen zauzetiji pristup predmetu istraživanja.

Posljednjih desetljeća povela se nova rasprava u Sjevernoj Americi i drugdje o pravoj ulozi teologije. Izvorni poticaj ovoj raspravi bio je svezak kojega je 1983. objavio Edward Farley, naslovljen *Theologia: Fragmentation and Unity of Theological Education* ['Teologija: Razmrvljenost i jedinstvo teološkog obrazovanja']. Farley je tvrdio da je teologija promijenila svoje značenje, te od klasičnog smisla 'spoznaje božanskih stvari srcem' postala ovladavanjem različitim i nepovezanim tehnikama. Teologija se razmrvila u zbir nepovezanih teoretskih i praktičnih disciplina izgubivši time svaki smisao za suvislost. Teologija nije više jedinstvena disciplina; postala je ukupnost nepovezanih specijalnosti. Rasprava o teologiji danas je puno šira i postavlja pitanja o 'arhitekturi teologije' – naprimjer, o odnosu između biblijskih studija i sustavne teologije, ili o odnosu između sustavne i pastoralne teologije.

Imajući ovo na umu možemo se sada okrenuti razmatranju arhitekture teologije, razmatrajući njezine različite sastavnice.

ARHITEKTURA TEOLOGIJE

Etienne Gilson jednoć je usporedio velike sustave skolastičke teologije s 'katedralom uma'. To je snažna slika koja govori o trajnosti, čvrstoći, organizaciji i strukturi – što su kvalitete koje pisci tog razdoblja vrlo cijene. Slika velike srednjovjekovne katedrale, koja turiste s kamerama vjerojatno ostavlja bez daha, danas nije primjerena; čini se da je strpljiva tolerancija ono najviše što mnogi sveučilišni nastavnici teologije mogu danas očekivati. No ostaje važna ideja teologije koja posjeduje strukturu, budući da je teologija složena disciplina koja brojna povezana područja ujedinjuje u nelagodan savez. Neka od tih područja niže su spomenuta.

BIBLIJSKA ISTRAŽIVANJA

Konačni je izvor kršćanske teologije Biblija koja nosi svjedočanstvo o povijesnome utemeljenju kršćanstva kako u povijesti Izraela, tako i u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista. (Primijetite kako su riječi 'Pismo' i 'Biblija', te 'iz Pisma' i 'biblijski', sinonimi.) Kako je često naglašavano, kršćanstvo je vjera u osobu (Isusa Krista), a ne vjera u tekst (Bibliju). Bez obzira na to, Biblija i Isus Krist usko su povezani.

O Isusu Kristu, osim onoga što je dostupno iz povijesne građe sadržane u samome Novom zavjetu, skoro ništa ne znamo. Kršćanska teologija, u pokušajima hrvanja s identitetom i i značajem Isusa Krista, obvezatna je hrvati se s tekstom koji svjedoči o njemu. To je rezultiralo uskom povezanošću kršćanske teologije s biblijskom kritikom i egzegezom – drugim riječima, pokušajem uvažavanja posebne književne i povijesne naravi biblijskih tekstova pri njihovom tumačenju.

Lako se može pokazati važnost biblijskih studija za teologiju. Nastanak humanističkog biblijskog istraživanja ranih 1500-ih pokazao je brojne pogrješke u prijevodu postojećih latinskih verzija Biblije. Kao rezultat toga rastao je pritisak za revidiranjem kršćanskih nauka utemeljenih na biblijskim zapisima za koje se otkrilo da znače nešto sasvim drugo. Može se tvrditi da je reformacija šesnaestog stoljeća predstavljala pokušaj da se teologija uskladi s Pismom, nakon razdoblja koje se značajno udaljilo od njega.

Stoga sustavna teologija ovisi o biblijskom istraživanju, premda je diskutabilan opseg te ovisnosti. Zato će čitatelj u ovoj knjizi biti upućen na suvremene stručne rasprave o povijesnoj i teološkoj ulozi Biblije. Nemoguće je, naprimjer, razumjeti razvoj modernih kristologija bez razumijevanja barem nekih razvojnih tijekova u biblijskome istraživanju tijekom posljednja dva desetljeća. Može se tvrditi da je kerigmatski pristup teologiji Rudolfa Bultmanna ujedinio suvremeno novozavjetno istraživanje, sustavnu teologiju i filozofsku teologiju (posebno egzistencijalizam). Ovo oslikava vrlo važnu točku: sustavna teologija ne djeluje u nepropusnu odjeljku, odvojena od drugih intelektualnih razvojnih ostvarenja. Ona daje odgovore na razvojna ostvarenja drugih disciplina (napose onih iz područja novozavjetnooga istraživanja i filozofije).

SUSTAVNA TEOLOGIJA

Termin 'sustavna teologija' označava 'sustavnu organizaciju teologije'. No, što znači 'sustavna'? Postoje dva glavna razumijevanja termina. Prvo, termin može značiti 'organizirana na osnovi predmetnih cjelina koje se predstavljaju ili poučavaju'. Drugim riječima, prvotno zanimanje jest pregledno, jasno i uređeno predstavljanje glavnih tema kršćanske vjere koje često slijede strukturu apostolskog vjerovanja. S druge strane, termin može značiti 'organizirana na osnovi metodoloških pretpostavki'. Drugim riječima, filozofska ideja o metodi spoznaje određuje način na koji se građa organizira. Ovaj je pristup od velike važnosti u modernome dobu kada je zanimanje za teološku metodu naglašenije.

U klasičnom razdoblju teologije, predmet teologije bio je organiziran na način predložen u Apostolskome ili Nicejskom vjerovanju, započinjajući naukom o Bogu i završavajući eshatologijom. Brojni spisi nude klasične modele usustavljivanja teologije. Prvi veliki teološki priručnik zapadne teologije jesu *Četiri knjige sentencija* Petra Lombardskog, priređene na pariškom sveučilištu tijekom dvanaestog stoljeća, vjerojatno godine 1155.–1158. Djelo je u biti zbirka navoda (ili 'sentencija') preuzetih od patrističkih pisaca, a napose Augustina. Ti su navodi tematski uređeni. Prva od četiri knjige bavi se Trojedinim Bogom, druga stvaranjem i grijehom, treća utjelovljenjem i kršćanskim životom, a četvrta i posljednja knjiga sakramentima i eshatologijom. Komentiranje tih sentencija postala je uobičajena praksa srednjovjekovnih teologa poput Tome Akvinskoga, Bonaventure i Dunsa Scotusa. *Summa Theologiae* Tome Akvinskog, koja datira stoljeće poslije Sentencija, istražila je u tri dijela cijelu kršćansku teologiju upotrebljavajući načela slična onima Petra Lombardskog, premda je sada veći naglasak pridan filozofskim pitanjima (posebice onima koja je postavio Aristotel) i potrebi da se pomire različita mišljenja patrističkih pisaca.

Za vrijeme reformacije nastala su dva različita modela. Na luteranskoj strani, Philip Melanchthon sastavio je *Loci communes* 1521. godine. Ovo je djelo dalo pregled glavnih aspekata kršćanske teologije, tematski organiziranih. *Institucije kršćanske religije* Jeana Calvina smatraju se najutjecajnijim djelom protestantske teologije. Prvo izdanje ovoga djela pojavilo se 1536., a konačno izdanje 1559. Djelo je podijeljeno u četiri knjige, od kojih se prva bavi naukom o Bogu, druga Kristom kao posrednikom između Boga i čovječanstva, treća prihvaćanjem otkupljenja, a četvrta knjiga životom Crkve.

U druga suvremenija djela sustavne teologije koja slijede takvu strukturu ubraja se i opsežna *Crkvena dogmatika* Karla Bartha.

Porast važnosti pitanja metodologije u modernom dobu rezultiralo je time da je na značaju dobilo tzv. pitanje 'prolegomene'. Primjer suvremenog djela sustavne teologije u kojemu se snažno očituju ti novi interesi jest *Kršćanska vjera* F. D. E. Schleiermachera koja se pojavila 1821.–1822. Organizacija građe u ovom djelu vođena je pretpostavkom da se teologija bavi analizom ljudskog iskustva. Stoga je glasovito Schleiermacherovo postavljanje nauka o Trojedinome Bogu na kraj njegove sustavne teologije, dok Toma Akvinski ovu građu stavlja na početak.

POVIJEST TEOLOGIJE

Teologija ima svoju povijest. Ovaj se uvid prelako zanemaruje, posebice od strane onih teologa koji su skloniji filozofiji. Kršćansku teologiju može se smatrati pokušajem osmišljavanja temeljnih izvora vjere u svjetlu prevladavajućih metoda odgovarajućeg doba. To znači da lokalne okolnosti imaju veliki utjecaj na teološke formulacije. Kršćanska teologija sebe smatra univerzalnom, to jest, zanima se za Božje spasenjsko djelovanje u svakome povijesnom razdoblju. No karakterizira je i posebnost iskustva Božjeg spasonosnog djela u pojedinim kulturama, te je oblikovana saznanjima i ograničenjima osoba koje žele živjeti evanđelje u partikularnome kontekstu. *Univerzalnost* kršćanstva je stoga nadopunjena, a ne osporena partikularnom primjenom.

Povijest teologije je grana teologije koja želi istražiti povijesne situacije u kojima su se teološke ideje razvijale ili posebno formulirale. Ona želi otkriti vezu između povijesnog konteksta i teologije. Naprimjer, ona pokazuje da nauk o opravdanju vjerom nije slučajno postao od temeljnog značaja tek u vrijeme reformacije. Ona pokazuje, naprimjer, da je pojam spasenja u latinskoameričkoj teologiji oslobođenja usko povezan s društveno-ekonomskom situacijom te regije. Ona objašnjava kako sekularni kulturni trendovi – poput liberalizma i konzervatizma – pronalaze odgovarajući izraz u teologiji.

Čini se da to ne znači ništa drugo do tvrditi kako kršćanstvo često nesvjesno upija ideje i vrijednosti iz svoje kulturne pozadine. No, taj je iskaz od ogromnog značaja. On upućuje na činjenicu da postoje *privremeni* i *uvjetovani* elementi u kršćanskoj teologiji koji nisu zadani ili implicirani u njenim temeljima. Drugim riječima, za određene ideje koje se često smatraju kršćanskima može se ustanoviti da su to ustvari ideje uvezene iz sekularnog konteksta. Klasičan je primjer *poimanje o nemogućnosti Božje patnje* – to jest, ideje da Bog ne može iskusiti patnju. Ideja se učvrstila u grčkim filozofskim krugovima. Ranokršćanski teolozi, želeći zadobiti poštovanje i vjerodostojnost u tim krugovima, tu ideju nisu doveli u pitanje. Rezultat toga jest da je ovo poimanje duboko oblikovalo kršćansku teološku tradiciju.

Proučavanje povijesti kršćanstva daje snažan korektiv statičkim teološkim nazorima. Omogućava nam uvidjeti:

1 Da su određene ideje nastale u vrlo određenim okolnostima; te da se ponegdje i pogriješilo.

2 Da teološki razvoj nije nepovratan; pogrješke prošlosti mogu se ispraviti.

Stoga je proučavanje povijesti teologije subverzivno, jer ukazuje kako su se teolozi lako dali zavesti 'predodžbama vremena' (Alasdair MacIntyre). No to nije ograničeno na prošlost! Vrlo često i suvremeni tijekovi u teologiji nisu ništa drugo do automatske reakcije na kratkoročne kulturne trendove. Istraživanje povijesti opominje nas kako na pogrješke prošlosti tako i na način na koji se one ponavljaju u sadašnjosti. 'Povijest se ponavlja. Ona to mora. Nitko isprve ne posluša' (Woody Allen).

Zbog toga ova knjiga želi svojim čitateljima ponuditi što je moguće više informacija o povijesnoj pozadini suvremenih problema. Prečesto se teološke rasprave vode kao da je rasprava počela jučer. Razumijevati kako smo stigli dovde gdje jesmo bitno je za informiranu raspravu o tim pitanjima.

PASTORALNA TEOLOGIJA

Ne može se dovoljno snažno naglasiti da kršćanstvo svoj položaj globalne vjere ne zauzima zbog sveučilišnih fakulteta teologije ili religijskih odsjeka. Postoji snažna pastoralna dimenzija kršćanstva koja je općenito neadekvatno promišljena u akademskim teološkim raspravama. Uistinu, mnogi stručnjaci tvrde kako latinskoamerička teologija oslobođenja predstavlja značajan korektiv za pretjeranu akademsku sklonost zapadne teologije, i to u smjeru zdrave prilagodbe društvu, odnosno nalasku svoje društvene primjenjivosti. Teologija tu sebe razumije kao ona koja nudi modele za transformirajuće djelovanje, radije nego da ostane čistim teološkim promišljanjem.

Akademska usmjerenost teologije ipak je tek nedavno razvojno ostvarenje. Puritanizam je izvrstan primjer pokreta koji je teološki integritet stavio uz bok pastoralnoj primjenjivosti, vjerujući da je prvo bez onoga drugog nepotpuno. Spisi pojedinaca poput Richarda Baxtera i Jonathana Edwardsa prožeti su vjerovanjem da teologija ima svoj pravi izraz u pastoralnoj brizi i dušobrižništvu. Ovo nastojanje da teologija pronađe svoj izričaj u pastoralnoj skrbi dovelo je posljednjih godina do preporoda zanimanja za *pastoralnu teologiju*. Takvo razvojno ostvarenje izražava i ova knjiga, koja je napisana na temelju pretpostavke kako mnogi njezini čitatelji, poput samoga pisca, nastoje sva kritička sredstva kršćanske teologije primijeniti u području pastoralne službe.

FILOZOFSKA TEOLOGIJA

Teologija je intelektualna disciplina i bavi se mnogim pitanjima koja su zaokupljala pažnju čovječanstva od početaka povijesti. Ima li Boga? Kakav je Bog? Zašto smo ovdje? Pitanja poput ovih nastala su izvan kršćanske zajednice, kao i u njoj. No, kakav je međusobni odnos ovakvih razgovora? Kakav je odnos između kršćanske rasprave o Božjoj naravi i raspravâ unutar zapadne filozofske tradicije? Postoji li zajednički temelj? Filozofska se teologija bavi onime što se može nazvati 'pronalaženje zajedničkog temelja' između kršćanske vjere i drugih područja intelektualne aktivnosti. Pet putova Tome Akvinskoga (to jest, pet argumenata za Božje postojanje) često se navode kao primjer filozofske teologije, u kojemu, čini se, nereligijski argumenti ili spoznaje vode religijskim zaključcima.

Kroz ovu knjigu istražit ćemo neka područja u kojima su filozofska razmatranja imala značajan utjecaj na kršćansku teologiju. Primjeri uključuju patrističku analizu Božje naravi, koja pokazuje značajan utjecaj klasične grčke filozofije; argumente Tome Akvinskoga za postojanje Boga, koji su pod utjecajem aristotelovske fizike; kristologiju pisaca devetnaestog stoljeća poput D. F. Straussa, a koja proizlazi iz Hegelova razumijevanja povijesnog procesa; i egzistencijalni pristup kristologiji, kojega je razvio Rudolf Bultmann. U svakome od ovih slučajeva, filozofsku se teologiju smatra sredstvom ili subesjednikom u razvoju teologije. Mnogi su teolozi radili na temelju pretpostavke da filozofija daje siguran temelj na kojemu telogija može dalje graditi.

Bez obzira na sve, treba spomenuti kako postoji trend u kršćanskoj teologiji koji je vrlo kritičan prema pokušajima da se sekularna filozofija primjenjuje u pitanjima teologije. Tertulijan je u drugome stoljeću postavio pitanje: 'Što Atena ima s Jeruzalemom? Ili Akademija s Crkvom?' Slična se kritička reakcija nalazi kasnije u spisima Karla Bartha koji je tvrdio da se ovakvom uporabom filozofije Božju samoobjavu čini u konačnici ovisnom o pojedinoj filozofiji, čime se Božja sloboda kompromitira.

DUHOVNOST ILI MISTIČNA TEOLOGIJA

Termin 'duhovnost' široko je prihvaćen u nedavnoj prošlosti kao bolji način odnošenja prema aspektima pobožnih praksî, a napose prema vjerničkim unutarnjim individualnim iskustvima. Drugi termini, koji se još uvijek mogu susresti u stručnim spisima pri opisivanju ovoga teološkog aspekta, uključuju izričaje 'duhovna teologija' i 'mistična teologija'. Uporaba riječi 'mistična', kako bi se označila duhovna (kao nasuprotna čisto akademskoj) dimenzija teologije, preuzeta je iz rasprave *O mističnoj teologiji*, koju je u ranome šestom stoljeću napisao Dionizije Areopagit. Suvremeni termini 'duhovnost' i 'misticizam' potječu iz Francuske sedamnaestog stoljeća, posebno iz elitističkih salonskih krugova povezanih s Madame de Guyon. Francuski termini *spiritualité* i *mysticisme* upotrebljavali su se za označavanje izravne unutarnje spoznaje božanskog i nadnaravnog, te ih se u to vrijeme očito rabilo manje ili više kao sinonime. Od tada se upotrebljavaju oba termina, iako su promjene u njihovim suznačenjima dovele do određenog stupnja zabune oko njihova točnog značenja. Tako neki pisci tvrde da je riječ o dva različita načina govora o osobnome odnosu s Bogom, dok drugi drže da misticizam treba smatrati posebnom vrstom duhovnosti, koja naglasak stavlja na izravno i neposredovano osobno iskustvo s Bogom. Mnogi su suvremeni pisci izbjegavali upotrebljavati termin 'misticizam' vjerujući da im on ne pomaže, te da ih zbunjuje. Stoga se radije počeo upotrebljavati termin 'duhovnost' nego termini iz ranijih spisa, kao što su 'mistična teologija', 'duhovna teologija' te 'misticizam'.

Duhovnost se često stavlja u opreku s čisto akademskim, objektivnim ili distanciranim pristupom religiji, za kojega se smatra da samo dijagnosticira ključna religijska vjerovanja i prakse, a ne zanima ga religijsko iskustvo i praksa. Termin duhovnost opire se točnom određenju, dijelom zbog različitih značenja termina, a dijelom zbog kontroverzi unutar teološke zajednice stručnjaka specijaliziranih za fenomen duhovnosti. Međutim, općenito uzeto, duhovnost se razumije kao oznaka za iskustvo s Bogom i promjenu života koja je rezultat toga iskustva. Duhovnost se stoga odnosi na živo iskustvo s Bogom, te na život molitve i djelovanja koji odatle proizlazi. Ipak, ne može ga se posve razumjeti odvojeno od teoloških vjerovanja koja utemeljuju taj život.

Ovu je tvrdnju jasno iskazao Thomas Merton (1915.–1968.), trapistički redovnik koji je značajno utjecao na modernu zapadnu duhovnost tijekom kasnoga dvadesetog stoljeća. Merton tvrdi da postoji uska veza između teologije i duhovnosti, koja mora biti utvrđena i prepoznata zbog obostrane koristi.

THOMAS MERTON, *Seeds of Contemplation*, Anthony Clarke, Wheathampstead, Herts, 1972., str. 197–198.

> U tom pogledu kontemplacija nije suprotstavljena teologiji, već je ona prirodno usavršavanje teologije. Ne smijemo odvajati intelektualno proučavanje božanski objavljene istine i kontemplativno iskustvo te istine, kao da oni nikada nisu imali ništa zajedničkoga. Naprotiv, to su jednostavno dva aspekta iste stvarnosti. Dogmatsku i mističnu teologiju, ili teologiju i 'duhovnost', ne treba opisivati u međusobno isključujućim kategorijama, kao da bi misticizam bio za svete žene, a teološki studij za nesvete muškarce. Ovo pogrješno odvajanje vjerojatno objašnjava mnogo toga što nedostaje i teologiji i duhovnosti. No, oni pripadaju zajedno. Ako nisu sjedinjeni tada nema žara, nema života i duhovne vrijednosti u teologiji. Također, nema bîti, značenja i sigurna orijentira u kontemplativnom životu.

Merton dakle povezuje te dvije discipline, ukazujući da njihovo umjetno odvajanje vodi prema međusobnome osiromašivanju.

I dok postoji suglasnost da je duhovnost važan aspekt kršćanske teologije te da se sve veća pozornost na kršćanskim fakultetima daje izučavanju i istraživanju tog područja, posljednjih se desetljeća vodi velika rasprava oko pitanja odnosa između teologije i duhovnosti. Iako ta rasprava ne spada u ovaj uvod, može je se lako pronaći u svakome boljem uvodu u područje kršćanske duhovnosti.

PITANJE PROLEGOMENE

Svatko tko započinje istraživanje nepoznatog predmeta suočava se s istim problemom: gdje treba početi? Čini se da postoji toliko načina prilaženja predmetima poput filozofije, prirodnih znanosti i teologije, da je određena doza zbunjenosti neizbježna. U teologiji je rasprava s čime započinje teologija postala poznata kao 'pitanje prolegomene'. Grčki termin *prolegomena* može se prevesti kao 'predgovori' – drugim riječima, ono što treba reći prije započinjanja studija teologije same.

Pitanje koju početnu točku treba zauzeti važno je ne samo za teologiju, već i za s njom povezane predmete. Očit je primjer apologetika, disciplina koja želi kršćanstvo učiniti vjerodostojnim onima koji ne vjeruju. Naprimjer, apologeti drugoga stoljeća (pisci poput Justina Mučenika koji je želio da njegovi obrazovani protivnici ozbiljno saslušaju kršćanstvo) istinski su se trudili iznaći iskustva i vjerovanja koja kršćani dijele sa svojim poganskim suparnicima. Polazeći odatle, vjerovali su da mogu pokazati kako je kršćanstvo izgrađeno na općeljudskim iskustvima i idejama te je s njima sukladno.

Od vremena prosvjetiteljstva pitanje prolegomene postalo je iznimno važno. Prije no što teologija istraži sadržaj kršćanske vjere mora se ustanoviti kako uopće itko može išta znati o Bogu. Pitanje *kako* možemo spoznati nešto o Bogu važno je stoga koliko i rasprava o tome *što* možemo znati o Bogu. Sve veća sekularizacija u Europi i Sjevernoj Americi značila je da teolozi ne mogu više pretpostavljati da je njihov auditorij sklon kršćanskoj vjeri. Stoga su mnogi teolozi smatrali kako je vrlo važno pronaći zajedničko početno stajalište koja će i onima što ne vjeruju omogućiti pristup teološkim saznanjima.

Među onim pristupima koji kršćansku teologiju žele usaditi u osnovna iskustva ljudske egzistencije, sljedeći su od posebne važnosti.

F. D. E. Schleiermacher tvrdio je da je zajedničko ljudsko iskustvo 'osjećaj potpune ovisnosti'. Kršćanska teologija izriče i tumači ovaj osnovni ljudski osjećaj kao 'osjećaj ovisnosti *o Bogu*', povezujući ga s kršćanskim naukom o grijehu i otkupljenju.

Paul Tillich razvio je 'metodu korelacije', zasnovanu na uvjerenju da sva ljudska bića pitaju o određenim 'krajnjim pitanjima' svoje egzistencije. 'Uporabom metode korelacije, sustavna teologija analizira ljudsku situaciju u kojoj nastaju egzistencijalna pitanja, te pokazuje da su simboli kojima se koristi u kršćanskoj poruci odgovori na ta pitanja'.

Karl Rahner ukazao je na važnost temeljnoga ljudskog poriva da transcendira ograničenja svoje naravi. Ljudska su bića svjesna da su stvorena za više no što sada jesu, ili za više no što se mogu ikada nadati postići svojim sposobnostima. Kršćanska teologija otkriva ovo 'više' prema kojemu su ljudska bića usmjerena.

Međutim, ovi su pristupi (napose oni koje su razvili Schleiermacher i njegovi neposredni sljedbenici) izazvali neprijateljske reakcije. Najznačajnija se može pronaći u školi neoortodoksije koja je prosvjedovala smatrajući ove pristupe redukcijom teologije na ljudske potrebe, ili zatočenjem teologije u okove određene filozofije ljudskog postojanja.

Barth je izjavio da kršćanska teologija ni na koji način nije ovisna o ljudskoj filozofiji, već je autonomna i nezavisna. Bog je bio savršeno sposoban objaviti se bez bilo kakve ljudske pomoći. Riječ 'prolegomena' ne treba biti shvaćena kao 'stvari koje treba izreći prije no što je teologija moguća' već je treba razumjeti kao da se odnosi na 'stvari koje se prve trebaju reći u teologiji'. Pritom Barth misli na 'Riječ Božju'.

U kršćanskoj teologiji ne postoji dakle suglasje oko ove točke. Pretpostavka da je filozofija sposobna pružiti sigurne temelje za izgradnju teologije, pri čemu se favoriziralo Kanta, Hegela i Whiteheada, pokazala se nedostatnom, jer je to neizbježno značilo da je vjerodostojnost teologije povezana s intelektualnom sudbinom filozofije na koju je teologija naslonjena.

Suvremenom teologijom prevladavala su pitanja metode, i to ne samo zbog izazova prosvjetiteljstva za uspostavljanjem pouzdanih temelja spoznaje. Međutim, Jeffrey Stout sa Sveučilišta Princeton zapazio je: 'Zaokupljenost metodom je poput čišćenja vašega grla: može trajati sve dok ne izgubite svoje slušateljstvo'. Reakcija na suvremenu zaokupljenost metodom osobito je značajna u postliberalizmu. Pisci poput Hansa Freia, Georgea

Lindbecka i Ronalda Thiemanna tvrdili su kako je kršćanska vjera poput jezika: ili ga govoriš, ili ga ne govoriš. Kršćanstvo se tako promatralo kao jedan izbor u pluralističkome kontekstu, bez potrebe za prizivanjem na univerzalne kriterije ili argumente. Za protivnike postliberalizma to je značilo zapadanje u fideizam – to jest, u sustav koji je opravdan svojim vlastitim unutrašnjim standardima što ih nitko drugi ne treba dijeliti ni priznati.

PREDANJE I NEUTRALNOST U TEOLOGIJI

Do koje granice teolozi trebaju biti 'predani'? Da pitanje postavimo na konkretan način: može li kršćansku teologiju poučavati netko tko nije kršćanin? Je li predanje kršćanskoj vjeri bitna kvalifikacija za bilo koga tko želi poučavati ili proučavati kršćansku teologiju?

Ovo se pitanje naširoko raspravljalo u kršćanskoj tradiciji. Smatra se kako se rasprava posebno zahuktala tijekom dvanaestog stoljeća, osnivanjem Sveučilišta u Parizu. Došlo je do javnih sučeljavanja između mislilaca koji su vjerovali da se teologija bavi predanom obranom kršćanske vjere (Bernard iz Clairvauxa) i onih koji su tvrdili kako je teologija akademska disciplina koja zahtijeva distancu od onih koji je prakticiraju (Pierre Abélard). Zanimljivo je da su prvi željeli biti nastanjeni u samostanima, a drugi na sveučilištima.

Budući da je svaki stav imao određene argumente u svoju korist, rasprava je ostala neriješenom. Razmotrimo glavne argumente jedne i druge strane.

1 Potpuna distanciranost stručnjaka, teologa, nužna je za traženje istine. Ukoliko je stručnjak već predan teoriji (kršćanskoj istini), s predrasudama će vrjednovati građu koju istražuje. S prosvjetiteljstvom se pojavila ideja kako se 'predanost' i 'istina' međusobno isključuju. Jedina osoba koja je intelektualno osposobljena da prosuđuje kršćansku vjeru jest netko tko je prema njoj indiferentan.

2 Teologija mora biti spremna postavljati teška pitanja o svojoj intelektualnoj vjerodostojnosti, metodi i idejama. Kritička okolina modernih sveučilištâ potiče teologe na pitanja koja inače ne bi postavljali. 'Ukoliko bi se teologiju, na temelju onoga što mnogi o njoj misle (da je ona bitno vezana uz autoritet i stoga neznanstvena), uklonilo sa sveučilištâ, to bi bilo veliko unazađenje kršćanskoga razumijevanja istine' (Wolfhart Pannenberg). Naglasak Davida Tracyja na potrebi da kršćanstvo utemeljuje istinitost svojih iskaza u javnim, univerzalnim normana smislenosti i argumentacije, također snažno upućuje na ovaj smjer.

Razmotrili smo dva argumenta koja zagovaraju teološku neutralnost. Sada ćemo spomenuti tri koja podržavaju predanje.

1 Latinskoamerički teolozi oslobođenja bili su vrlo kritični prema pojmu 'akademske odvojenosti', smatrajući je ozbiljnom zaprekom društvenoj pravdi i političkoj promjeni. Ako je nešto istinito, ne treba li čovjek biti tomu predan? Utemeljujući svoje argumente dijelom na marksističkim načelima, a dijelom na nekim prilično tradicionalnimm kršćanskim idejama, teolozi oslobođenja tvrdili su da nema napetosti između istine i predanja. Štoviše, prvo zahtijeva drugo.

2 Znanje je u stvarnosti predano određenim idejama i vrijednostima, bez obzira jesu li one eksplicitno određene ili nisu. Naprimjer, sofisticirana analiza naravi teorija u fizici ili psihologiji, koju je izložio Roy A. Clouser u *The Myth of Religious Neutrality* ['Mit o religijskoj neutralnosti'], tvrdi da u tim područjima predanje ima glavnu, premda prikrivenu, ulogu. Dolazi se do toga da ove discipline, daleko od bivanja 'neutralnima', počivaju na prikrivenu predanju. Ne vrijedi li to i za teologiju, da su čak i oni koji se određuju 'distanciranima' u stvarnosti sluge prikrivenoga predanja i pretpostavki.

3 Kršćanska teologija niče iz vjere zajednice. Ona je, da upotrijebimo slavni izričaj Anselma Canterburyjskog, *fides quaerens intellectum*, 'vjera koja traži razumijevanje'. Vjera stoga uključuje predanje. Proučavati kršćansku teologiju kao čisto akademski predmet iz nezainteresirane točke gledišta znači izgubiti iz vida činjenicu da je kršćanstvo ispovijedanje, molitva i štovanje. Iz ovoga se rađa teologija – i ako teolog ne ispovijeda vjeru, ne moli i ne štuje uskrslog Krista, za nju ili za njega ne može se reći da razumije što je zapravo teologija.

Svaki od ovih argumenata ima svojih slabih i jakih strana. Naprimjer, promotrimo tvrdnju da samo onaj tko ne vjeruje može pružiti pouzdan prikaz vjerskih ideja, to jest, da osoba koja je najkvalificiranija pisati o kršćanskoj teologiji jest netko tko nije kršćanin. Ova tvrdnja ima svojih jakih strana. Izvanjski će promatrač prije postavljati teška pitanja, kritički prosuđivati i primijetiti neobičnosti koje oni koji vjeruju smatraju samorazumljivima. No, budući da izvanjski promatrač ne dijeli unutarnju dinamiku kršćanske vjere – kao što su život, molitva ili štovanje – neće moći razumjeti motivaciju za teološki razvoj. Kritička perspektiva zadobivena je na račun manjka razumijevanja.

Zbog ovih razloga rasprava o predanju u teologiji našla se na mrtvoj točki. Međutim, u posljednjim desetljećima došlo je do društvenog razvoja koji je doveo do toga da se kršćanska teologija proučava na teološkim seminarima, a ne na sveučilištima – te je tako postavljena u kontekst predanja. Usponom multikulturalnosti u Europi, Sjevernoj Americi i Australiji dolazi do sve većeg neslaganja u sekularnim krugovima oko privilegiranog položaja kršćanske teologije na sveučilištima. Zašto bi se kršćanskoj – a ne židovskoj ili islamskoj – misli dalo povlašten položaj?

Rezultat ovog razvoja u u Sjedinjenim Državama bio je rađanje 'religijskih fakulteta' ili 'fakultetâ religijskih studija', na kojima se proučavaju različite religije, ili religija uopće, prije no kršćanstvo. Kako najveći broj pojedinaca studira kršćansku teologiju poradi budućeg rada unutar neke crkvene službe, rezultat toga bio je egzodus studenata u škole gdje se izučava *kršćanska* teologija. Stoga veliki broj vodećih teologa – uključujući glavne europske rimokatoličke teologe poput Hansa Urs von Balthasara i Yves Congara – nikada nisu imali sveučilišna zvanja. Jednako tako, mnogi suvremeni američki evanđeoski teolozi ostaju u seminarima, a ne na fakultetima 'religijskih studija' sekularnih sveučilišta.

PRAVOVJERJE I HEREZA

Termini 'pravovjerje' i 'hereza' danas su uglavnom izgubili izvorno teološko značenje. Uspon antiautoritarnih stavova u suvremenome društvu doveo je do toga da se na 'pravovjerje' (to jest, doslovno, 'ispravno mišljenje') gleda kao na 'dogmu koja je uspostavljena prisilom', a 'hereza' se često smatra žrtvom gušenja od strane netoleranatne Crkve ili državnih vlasti. Kao što ćemo vidjeti, Walter Bauer (1877.–1960.) iznio je tezu da su oblici kršćanstva koje su kasnije generacije smatrale 'heretičkim' zapravo bili raniji i utjecajniji od tzv. 'pravovjernih' stavova; Rimokatolička crkva namjerno je gušila ove ideje, proglašavajući ih heretičkima, a svoje manje popularne ideje isticala kao 'pravovjerje'. Suvremena struka gaji velike sumnje prema ovoj tezi, iako je ona i danas vrlo popularna u liberalnijim krugovima.

Treba primijetiti da je hereza često povezivana s marginaliziranim društvenim skupinama: naprimjer, donatisti (skupina heretika u Sjevernoj Africi u kasnome četvrtom stoljeću) su uglavnom imali podršku od strane domaće berberske populacije na tom području, dok su njihovi katolički protivnici bili rimski doseljenici. Kako je kršćanska Crkva neprestano padala u iskušenje istrijebiti svoje protivnike, pojam 'hereze' bio je i ostao od izvornoga teološkog značaja, te ga treba pobliže istražiti. Razmotrit ćemo u nastavku i povijesne i teološke aspekte ideja hereze i pravovjerja.

POVIJESNI ASPEKTI

Ideje 'pravovjerja' i 'hereze' posebno su povezane s ranom Crkvom. Kako su se razvile? Trebamo li o herezi razmišljati kao o udaljavanju od pravovjerja? U svojem djelu *Pravovjerje i hereza u ranom kršćanstvu* (1934.) Walter Bauer tvrdi da jedinstvo ranokršćanskih crkava nije funkcioniralo na razini nauka, već na razini vjerničkog odnosa prema jednomu Gospodinu. Kršćansko je jedinstvo počivalo u štovanju istoga Gospodina, a ne u formalnim doktrinarnim iskazima (što je način kako 'pravovjerje' sebe želi definirati).

Bauer je tvrdio da se na različita mišljenja, koja su se u ranoj Crkvi tolerirala, počelo postepeno, u kasnijoj Crkvi, gledati sa sumnjom. Tako se formirao pravovjerni konsenzus, te su se mišljenja koja su se nekoć tolerirala odbacivala kao neprikladna. No, kako se razlučivalo pravovjerje od hereze? Bauer je tvrdio da je 'pravovjerje' bilo rezultat sve veće moći Rima koji je sve više nametao svoje nazore drugima, upotrebljavajući termin 'hereza' kako bi označio stavove koje je odbacio. Bauerov argument sastoji se u tvrdnji da je razlika između pravovjerja i hereze često bila proizvoljna. Bauerova netrpeljivost prema ideji doktrinarnih normi odražava njegovo uvjerenje kako su one proizvod kasnijih razvojnih tijekova kršćanstva.

Umjereniji pristup pitanju zauzeo je oxfordski patristički stručnjak Henry Chadwick. U važnom eseju 'Krug i elipsa' (1959.) Chadwick je suprotstavio patrističko gledanje na pravovjerje, koje je samo Rim smatralo normativnim, s protivnim mišljenjem koje je držalo da su sve kršćanske zajednice povezane temeljnjim događanjima što su se zbila u Jeruzalemu, i koja su još uvijek od određujuće važnosti u procesu napredovanja doktrinarnog pravovjerja. Dok se Bauer usredotočio na jedno središte, Rim, Chadwick je tvrdio da je prikladnija slika elipse, s dva središta, Rimom i Jeruzalemom.

TEOLOŠKI ASPEKTI

Rasprava o povijesnim izvorima poimanja hereze i pravovjernosti mogla bi navesti na ideju da ova tematika zanima samo one koji se bave starinama. No, ove ideje zapravo imaju neprekidni značaj za teologiju. Hereza je teološki važna. To se najbolje može vidjeti u jednoj od najvažnijih rasprava o herezi u djelu F. D. E. Schleiermachera *Kršćanska vjera* (1821.–1822.). Schleiermacher je tvrdio da je hereza ta koja je zadržala *obličje* kršćanstva, ali je proturječila njegovoj *bîti*:

> Ako je specifična bit kršćanstva sadržana u činjenici da se u njoj [bîti] nalaze svi religijski osjećaji povezani u odnos s otkupljenjem po Isusu Kristu, postojat će dva načina kako bi hereza mogla nastati. To znači: ova temeljna formula bit će zadržana u općenitom smislu ... no, *ili* će ljudska narav biti tako definirana da otkupljenje u strogom smislu neće moći biti ostvareno, *ili* će Otkupitelj biti definiran na takav način da on ne bude u stanju izvršiti otkupljenje.

Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1928., str. 98–99.

Schleiermacherova rasprava o herezi od takvoga je značaja da ćemo je kasnije detaljnije proučiti, dijelom jer rasvjetljava razliku između hereze i nevjere, a dijelom jer pokazuje neprekidnu potrebu za pojmom 'hereze' u teologiji, iako je sáma riječ izgubila svoj smisao svojom prečestom uporabom.

Ukoliko se, kako Schleiermacher tvrdi, bit kršćanstva sastoji u činjenici da nas je Bog otkupio po Isusu Kristu i po nikome drugom na bilo koji drugi način, iz toga slijedi da kršćansko razumijevanje Boga, Isusa Krista i ljudske naravi mora biti u skladu s razumijevanjem otkupljenja. Stoga kršćansko razumijevanje Boga mora biti takvo da Bog može ostvariti otkupljenje čovječanstva po Kristu; kršćansko razumijevanje Krista mora biti takvo da Bog može ostvariti naše otkupljenje kroz njega; kršćansko razumijevanje čovječanstva mora biti takvo da je otkupljenje moguće i zbiljsko. Drugim riječima, bitno je da je kršćansko razumijevanje Boga, Krista i čovječanstva *u skladu s* načelom otkupljenja samo po Kristu.

Prema Schleiermacheru, odbacivanje ili nijekanje načela da nas je Bog otkupio po Isusu Kristu nije ništa drugo do odbacivanje kršćanstva samoga. Drugim riječima, zanijekati da nas je Bog otkupio po Isusu Kristu znači zanijekati najtemeljniji iskaz kojeg se kršćanska vjera usuđuje izreći. Razlika između *kršćanskoga* i *nekršćanskog* očituje se na pitanju prihvaćanja tog načela. Međutim, razlika između *pravovjernoga* i *heretičkog* očituje se u tome kako je to načelo, jednom priznato i prihvaćeno, pojmljeno. Drugim riječima, hereza nije oblik nevjere; ona je nešto što niče u kontekstu same vjere. Za Schleiermachera je hereza u osnovi *neadekvatni ili neautentični izričaj kršćanske vjere.*

Hereza nastaje prihvaćanjem osnovnog načela, ali tumačenjem njegovih značajki na takav način da iz tog tumačenja proizlazi unutarnja nepodudarnost. Drugim riječima, načelo je prihvaćeno, ali je neispravno shvaćeno. Načelo pritom može biti prihvaćeno, no ipak:

1 ili je tumačeno na takav način da Krist ne može ostvariti otkupljenje čovječanstva; *ili*

2 je tumačeno na takav način da čovječanstvo – objekt otkupljenja – ne može, preciznije rečeno, biti otkupljeno.

Ispitajmo svaku od ovih mogućnosti. Tko je otkupitelj? Odgovor koji se daje na ovo pitanje mora biti u mogućnosti razjasniti jedinstvenost njegove službe i njegove sposobnosti da posreduje između Boga i čovječanstva. Prema Schleiermacheru, mora stoga postojati bitna sličnost između Krista i nas, ukoliko je on sposoban posredovati između nas i Boga, a u isto vrijeme on mora biti nešto bitno različito. Nije svako ljudsko biće otkupitelj. Hereza nastaje kao posljedica nemogućnosti da se istovremeno ustraje uz obje točke; stoga pristajanje uz jednu vodi nijekanju druge.

Ponovno, prema Schleiermacheru, ukoliko je naglašena samo nadmoć Isusa Krista nad nama, bez obdržavanja njegove bitne sličnosti s nama, njegova mogućnost da nas izmiri s Bogom tada je zanijekana, jer on više nije mjestom susreta s onima koje treba otkupiti. S druge strane, ako je naglašena samo njegova sličnost s nama, bez priznavanja da je on barem u jednom segmentu bitno različit od nas, tada je sâm otkupitelj potrebit otkupljenja. Smatra li se otkupitelja sličnim s nama u svakome pogledu, treba ga se tada smatrati takvim koji dijeli našu potrebu za otkupljenjem. Stoga ili smo svi mi, u manjoj ili većoj mjeri, ustvari otkupitelji, ili otkupitelj nije u stanju izvršiti otkupljenje.

Jasno je da nauk o otkupljenju po Kristu pretpostavlja da otkupitelj treba dijeliti našu zajedničku ljudskost, sve osim naše potrebe za otkupljenjem. Prema Schleiermacheru, pravovjerno je kršćanstvo podržalo ovo ključno saznanje, tvrdeći da je Isus Krist u isto vrijeme i Bog i ljudsko biće. Bilo bi puno jednostavnije tvrditi da je Isus samo Bog, ili samo čovjek; no, kako bi se mogla dokazivati mogućnost i stvarnost našeg otkupljenja nužno je inzistirati na istinitosti obje tvrdnje.

Iz gornje rasprave očito je da mogu izroniti dvije posebne hereze, ukoliko se pristaje uz načelo otkupljenja po Kristu, no Kristova osoba tumači se na takav način da ovo otkupljenje onda postaje nemogućim. Pritom Isus Krist ili prestaje biti točkom susreta s onima koje treba otkupiti – tako nastaje hereza općepoznata kao *doketizam* – ili gubi svoju različitost od onih koje je došao otkupiti, te ga se uzima kao posebno prosvijetljeno ljudsko biće. Tako nastaje hereza koju Schleiermacher naziva *ebionizam*.

Na sličan način Schleiermacher istražuje pitanje: tko su otkupljeni? Odgovor na ovo pitanje mora objasniti zašto otkupljenje nužno mora doći izvan samoga stvorenja – drugim riječima, zašto sami sebe ne možemo otkupiti. Objekt otkupljenja, po Schleiermacheru, treba s jedne strane biti potrebit otkupljenja, no s druge strane biti i sposoban prihvatiti to ponuđeno otkupljenje. Ova se dva aspekta pitanja moraju održati istovremeno: kao Kristova ljudskost i božanstvo.

Ukoliko postoji pretpostavka ljudske potrebe za otkupljenjem, te ukoliko se niječe naša nesposobnost da sebe otkupimo, slijedi zaključak da mi možemo biti posrednici svoga vlastitog otkupljenja. Pomirenje bi tada moglo biti ostvareno barem po nekim pojedincima, ako ne i po svima, u različitim stupnjevima. To izravno odmah proturječi načelu otkupljenja samo po Isusu Kristu. Ako se pak niječe naša sposobnost da prihvatimo ponuđeno otkupljenje, ono ponovno postaje nemogućim. Općenito govoreći, ova dva stajališta odgovaraju s jedne strane pelagijanskoj, a s druge manihejskoj herezi.

Četiri se gore opisane hereze mogu, prema Schleiermacheru, smatrati 'prirodnim herezama' kršćanske vjere, od kojih svaka nastaje putem neprimjerenog tumačenja nauka o otkupljenju u Kristu. One nisu najvažnije hereze o kojima se raspravljalo u ranoj Crkvi.

U ovom smo poglavlju istražili uvodna pitanja za bavljenje teološkim studijem. Cilj je bio barem djelomično rasvijetliti temelje prije no što se počnemo baviti posebnim teološkim pitanjima. Većina ovih napomena odnosi se na sljedeće poglavlje koje želi istražiti izvore na kojima teologija treba počivati.

PITANJA UZ 5. POGLAVLJE

1. Kritizirajte sljedeću definiciju teologije: 'Teologija je govor o Bogu.'
2. Koje poteškoće s idejom teologije kao akademske discipline leže iza sve većeg zanimanja za duhovnost u crkvama i školama?
3. Objasni ulogu sljedećih teologa u razvoju teologije: *Sentencije* Petra Lombardskog; *Institucije* Jeana Calvina; F. D. E. Schleiermachera.
4. Trebaš li biti kršćanin kako bi bio kršćanski teolog?
5. Ima li pojam 'hereze' važnost za kršćansku teologiju danas?

DODATNA LITERATURA

Za odabir važnih primarnih izvora za ovaj dio, vidi Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, 2. izd., Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001, pogl. 1.

Povijest teologije kao discipline

EVANS, GILLIAN R., Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline, Clarendon Press, Oxford, 1980.

EVANS, GILLIAN R., ALISTER E. MCGRATH i ALAN D. GALLOWAY, *The Science of Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986.

PANNENBERG, WOLFHART, *Theology and the Philosophy of Science*, Darton, Longman and Todd, London, 1976.

FARLEY, EDWARD, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

Arhitektura teologije

Sljedeće se djelo posebno preporuča kao uvod u različite aspekte povijesti kršćanske teologije:

PELIKAN, JAROSLAV, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 sv., University of Chicago Press, Chicago, 1989. Naslovi 5 svezaka tog izvanrednog djela glase:

1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)
2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)
3. The Growth of Medieval Theology (600–1300)
4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700)
5. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)

Sljedeći su naslovi također korisni:

GONZALEZ, JUSTO L., *A History of Christian thought*, 3. sv., Abingdon Press, Nashville, 1975.

LOHSE, BERNHARD, *A Short History of Christian Doctrine*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.

MCGRATH, ALISTER, *Historical Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1998.

PLACHER, WILLIAM C., *A History of Christian Theology*, Westminister Press, Philadelphia, 1983.

Pastoralna teologija

ATKINSON, D.J. i D.H. FIELD (ur.), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1995.

BROWNING, D. S., *A Fundamental Practical Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1991.

DEEKS, DAVID, *Pastoral Theology: An Inquiry*, Epworth Press, London, 1987.

ELLIS, E. E., *Pauline Theology: Ministry and Society*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.

KRUPP, ROBERT ALLEN, *Shepherding the Flock of God: The Pastoral Theology of John Chrystostom*, Peter

Lang, New York/London, 1991.

ODEN, THOMAS C., *Pastoral Theology*, Harper & Row, San Francisco, 1983.

TIDBALL, DEREK, *Skilful Shepherds: An Introduction to Pastoral Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986.

Sustavna teologija

Sljedeći su naslovi vrlo korisni kao uvod u ovo opće područje i svi su vrijedni istraživanja. Bilješke ukazuju na pristup prihvaćen od strane njihovih autora.

BRAATEN, C. E., i W. JENSON (ur.), *Christian Dogmatics*, 2 sv., Fortress Press, Philadelphia, 1984. Zahtjevno štivo, pisano s eksplicitno luteranskog stajališta. Međutim, vrijedi ga pročitati, osobito eseje koji se odnose na Božju objavu i nauk o Bogu.

ERICKSON, MILLARD J., *Christian Theology*, 2. izd., Baker, Grand Rapids, MI, 1998. Pisano s općenitoga baptističkog i evangeličkog stajališta.

FIORENZA, FRANCIS F. i JOHN P. GALVIN, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 s.., Fortress Press, Minneapolis, 1991. Dostupno i u jednosveščanom izdanju, Gill and Macmillan, Dublin, 1992. Izvrstan pregled vodećih tema sustavne teologije s rimokatoličkog stajališta.

GRUDEM, ROMAN, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1994. Dobar pregled vrlo konzervativnoga evanđeoskog pristupa teologiji.

HODGSON, P i R. KING (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982. Dostupno i u proširenom izdanju, s dva dodatna eseja o teološkoj metodi i sakramentima. Djelo je pisano s općenito liberalnog stajališta; snažni stavovi o posljednjim raspravama klasičnih pitanja.

MACQUARRIE, JOHN, *Principle of Christian Theology*, SCM Press, London, 1966. Dostupno i u prerađenom izdanju. Dominantno egzistencijalistički pristup doima se pomalo zastarjelim, ali je koristan jer potiče studente na razmišljanje.

MIGLIORE, DANIEL E., *Faith Seeking Understanding*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991. Koristan pregled svih osnovnih područja teologije s općenito reformiranog stajališta, priređen od strane vrlo poticajnoga i predanog autora.

MILNE, BRUCE, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1982. Brojni pretisci. Standardni evanđeoski uvod u biblijsku teologiju.

Filozofska teologija

BROWN, DAVID, 'Philosophical Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993., str. 424–40.

ELDERS, LEO, Theo Philosophical Theology of St Thomas Aquinas, Brill, Leiden, 1990.

FARRER, AUSTIN, Reflective Faith: Essays in Philosophical Theology, SPCK, London, 1972.

KÜNG, HANS, The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.

LEE, SANG HYUN, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988.

MORRIS, THOMAS V., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1991.

PLANTINGA, ALVIN J. (ur.), *The Ontological Argument*, Macmillan, London, 1968.

RASCHKE, CARL A. (ur.), *New Dimensions in Philosphical Theology*, American Academy of Religion, Missoula, MT, 1982.

SHEENAN, T., *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens, OH, 1987.

WOLTER, ALAN B. i MARILYN MCCORD ADAMS (ur.), *The Philosophical Thought of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ohio, NY, 1990.

Prolegomena

BRAATEN, CARL E., 'Prolegomena to Christian Dogmatics', u C. E. Braaten i R. W. Jenson (ur.), *Christian Dogmatics*, 2 sv., Fortress Press, Philadelphia, 1984., sv. 1, str. 5–78.

EVANS, STEPHEN C., *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1982.

MITCHELL, BASIL, *The Justification of Religious Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

PANNENBERG, WOLFHART, *Theology and the Philosophy of Science*, Darton, Longman and Todd, London, 1976., str. 3–22.

SWINBURNE, RICHARD G., *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

WOLTERSTROFF, NICOLAS, *Reason Within the Bounds of Religion*, 2. izd., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984.

IZVORI TEOLOGIJE

6

Kršćanska se teologija, kao i većina disciplina, oslanja na brojne izvore. Velika se rasprava u kršćanskoj tradiciji vodila oko pitanja identiteta tih izvora i njihove relativne važnosti za teološku analizu. Ovo poglavlje nastoji istražiti identitet tih izvora i ocijeniti njihov potencijal za konstruktivnu teologiju.

Općenito govoreći, u kršćanskoj tradiciji prepoznata su četiri glavna izvora:

1 Pismo
2 Razum
3 Predaja
4 Iskustvo

Svaki bi od ovih izvora trebao dati doprinos teologiji kao znanstvenoj disciplini, i na sljedećim ćemo ih stranicama detaljnije proučiti.

PISMO

Termini 'Biblija' i 'Pismo', zajedno s izvedenim pridjevima 'biblijski' i 'svetopisamski', ustvari su međusobno zamjenjivi. Oba označavaju cjelinu tekstova koji su prepoznati autoritativnima u kršćanskoj misli (iako se može raspravljati o naravi i opsegu tog autoriteta). Treba naglasiti da Biblija nije samo objekt formalnoga akademskog proučavanja. Ona se čita i tumači kako u javnom bogoštovlju, tako i u kontekstu osobne meditacije i kršćanske pobožnosti.

Pridjev 'kanonski' često se upotrebljava u odnosu na Pismo. Ovaj termin, koji potječe od grčke riječi *kanon* (znači 'pravilo', 'norma', ili 'štap za mjerenje'), označava da su dogovorom unutar kršćanske Crkve postavljene određene granice glede tekstova koji se mogu smatrati svetopisamskima, te time i autoritativnim za kršćansku teologiju. Postoji dugotrajna rasprava između rimokatoličkih i protestantskih teologa o statusu jedne skupine tekstova koja se često naziva 'apokrifnima' ili 'deuterokanonskim'.

Usporedba sadržaja hebrejske Biblije, s jedne strane, te njenih grčkih i latinskih prijevoda (poput Septuaginte ili Vulgate) s druge, pokazuje da ove potonje sadrže brojne tekstove koje se ne može pronaći u hebrejskoj Bibliji. Pozivajući se na Jeronima, reformatori šesnaestog stoljeća tvrdili su da se samo one spise Staroga zavjeta koji su izvorno uključeni u hebrejsku Bibliju može smatrati dijelovima kanona Svetog Pisma.

Povlačila se stoga razlika između 'Staroga zavjeta' i 'apokrifa': prvi se sastoji od djelâ koja se nalaze u hebrejskoj Bibliji, dok se drugi sastoji od djelâ koja se nalaze u grčkim i latinskim verzijama Biblije, no *ne* i u hebrejskoj Bibliji. Dok su neki reformatori dopuštali da su apokrifna djela poučni tekstovi, većina se ipak slagala u tome da se ovi tekstovi ne mogu uzimati kao temelj kršćanske teologije. Tridentski koncil 1546. definirao je Stari zavjet kao ona 'starozavjetna djela koja su sadržana u grčkim i latinskim prijevodima hebrejske Biblije', te tako zanemario razliku između 'Staroga zavjeta' i 'Apokrifa'.

Ova razlika ipak nije toliko značajna u praksi. Rasprave šesnaestog stoljeća o tom problemu govore da je jedini uistinu važan teološki problem s njim povezan bio pitanje molitve za mrtve. (Deuterokanonske) Knjige o Makabejcima poticale su ovu praksu koju protestantski teolozi nisu željeli prihvatiti.

Problem koji je i danas uistinu teološki značajan tiče se samo poimanja svetopisamskog kanona. Implicira li činjenica da je Crkva definirala kanon to da je onda Crkva nadređena Pismu? Ili Crkva samo prepoznaje i daje formalni pristanak kanonskomu autoritetu kojega Pismo već samo po sebi posjeduje? Riječ je dakle o pitanju znači li proces oblikovanja kanona Pisma *nametanje* izvanjskoga autoriteta Crkve ili *prepoznavanje* od strane Crkve suštinskog autoriteta Biblije? Prvo stajalište posebice je privlačno rimokatolicima, a potonje protestantima.

Ipak, u posljednje vrijeme sve se više prepoznaje da zajednica vjere i Pismo, narod Božji i knjige, pripadaju zajedno, te da su pokušaji povlačenja oštrih granica proizvoljni. Moglo bi se reći da kanon Pisma izrasta iz vjerničke zajednice koja pak egzistira zahvaljujući Pismu kojim se u vjeri i predanju koristi.

STARI I NOVI ZAVJET

Po svojoj su naravi kršćanski termini 'Stari zavjet' i 'Novi zavjet' izrazito teološki. Ovi se kršćanski termini temelje na vjerovanju da sadržaji Staroga zavjeta pripadaju razdoblju Božjeg djelovanja u svijetu koje je na neki način zamijenjeno ili relativizirano Kristovim dolaskom. Ista zbirka tekstova od kršćanskih je pisaca označena kao 'Stari zavjet', dok je židovski pisci nazivaju 'Zakon, Proroci i Spisi'. Ne postoji dakle poseban razlog da netko tko nije kršćanin smatra da treba ovu zbirku tekstova nazivati Starim zavjetom.

Teološki okvir koji vodi prema ovakvoj razlici jest onaj 'savezâ' ili 'dispenzacijskih razdoblja'. Osnovno kršćansko vjerovanje o tome da Kristov dolazak uvodi nešto *novo* izražava se u posebnom stavu prema Starome zavjetu, koji bi se mogao ovako sažeti: religijska *načela i ideje* (poput pojma suverenog Boga koji je djelatan u ljudskoj povijesti) jesu primjereni; dok religiozne *prakse* (poput zakona o prehrani i žrtvenih rutina) to nisu.

Kako se dakle, prema kršćanskoj teologiji, tumači odnos između Staroga i Novog zavjeta? Jedan je od mogućih načina razumjeti Stari zavjet kao religijski spis koji nema ništa s kršćanstvom. Ovaj je pristup povezan napose s piscem drugog stoljeća Marcionom, koji je izopćen 144. godine. Prema Marcionu, kršćanstvo je religija ljubavi u kojoj nema mjesta zakonu. Stari zavjet odnosi se na drugačijeg Boga nego što ga ima Novi zavjet; Bog Staroga zavjeta koji je stvorio svijet bio je opsjednut idejom zakona; međutim, Bog Novoga zavjeta otkupio je svijet i bio je zaokupljen ljubavlju. Prema Marcionu, Kristova je uloga bila ukinuti kult Boga Staroga zavjeta (koji je vrlo sličan gnostičkomu 'demijurgu', polubožanskom liku odgovornom za stvaranje svijeta), te uvesti vjeru u istinskoga Boga milosti.

KRATICE BIBLIJSKIH KNJIGA

	Stari zavjet
Post	Postanak
Izl	Izlazak
Lev	Levitski zakonik
Br	Brojevi
Pnz	Ponovljeni zakon
Jš	Jošua
Suci	Suci
Rut	Ruta
1 Sam	1. Samuelova
2 Sam	2. Samuelova
1 Kr	1. Kraljevima
2 Kr	2. Kraljevima
1 Ljet	1. knjiga Ljetopisa
2 Ljet	2. knjiga Ljetopisa
Ezr	Ezra
Neh	Nehemija
Est	Estera
Job	Job
Ps	Psalmi
Izr	Mudre izreke
Prop	Propovjednik
Pj	Pjesma nad pjesmama
Iz	Izaija
Jr	Jeremija
Tuž	Tužaljke
Ez	Ezekijel
Dn	Daniel
Hoš	Hošea
Jl	Joel
Am	Amos
Ob	Obadija
Jon	Jona
Mih	Mihej
Nah	Nahum
Hab	Habakuk
Sef	Sefanija
Hag	Hagaj
Zah	Zaharija
Mal	Malahija

	Novi zavjet
Mt	Matej
Mk	Marko
Lk	Luka
Iv	Ivan
Dj	Djela apostolska
Rim	Rimljanima
1 Kor	1. Korinćanima
1 Kor	2. Korinćanima
Gal	Galaćanima
Ef	Efežanima
Fil	Filipljanima
Kol	Kološanima
1 Sol	1. Solunjanima
2 Sol	2. Solunjanima
1 Tim	1. Timoteju
2 Tim	2. Timoteju
Tit	Titu
Flm	Filemonu
Heb	Hebrejima
Jak	Jakovljeva
1 Pt	1. Petrova
2 Pt	2. Petrova
1 Iv	1. Ivanova
2 Iv	2. Ivanova
3 Iv	3. Ivanova
Jd	Judina
Otk	Otkrivenje

NAČINI NAVOĐENJA BIBLIJSKIH KNJIGA

Standardna metoda navođenja biblijskih tekstova uključuje *tri* elementa. Najprije se navodi *naziv knjige* o kojoj se govori (primijetite da se termin 'knjiga' upotrebljava na razne načine, čak i kada je 'knjiga' o kojoj se govori ustvari poslanica). Zatim slijedi navođenje *poglavlja,* te potom *retka.*

Knjiga može biti navedena u punom ili skraćenom obliku. Poglavlje može biti navedeno arapskim ili rimskim brojevima. Brojevi poglavlja ili redaka obično su razdvojeni zarezom ili točkom. No, ponekad su brojevi redaka otisnuti superskript slovima. Slijede različiti oblici navođenja jedne od najpoznatijih izreka sv. Pavla, koja je postala općepoznata kao 'milost'.

2. *Korinćanima* 13:14
2 *Kor* 13^{14}
II *Korinćanima* XIII, 14
2 *Kor* 13,14

Primijetite sljedeće napomene:

1 Pri navođenju biblijskih knjiga, nije nužno razlikovati Stari i Novi zavjet.
2 Pri navođenju djela, nije nužno znati tko je autor.

UOBIČAJENI TERMINI ZA GRUPE BIBLIJSKIH TEKSTOVA

Pentateuh, Prvih pet knjiga Staroga zavjeta (Postanak, Izlazak, Levitski zakonik, Brojevi, Ponovljeni zakon)

Pet knjiga Zakona, Prvih pet knjiga Staroga zavjeta (Postanak, Izlazak, Levitski zakonik, Brojevi i Ponovljeni zakon)

Veliki proroci, Prva četiri proročka spisa Staroga zavjeta (Izaija, Jeremija, Ezekijel i Daniel)

Mali proroci, Dvanaest preostalih proročkih spisa Staroga zavjeta (Hošea, Joel, Amos, Obadija, Jona, Mihej, Nahum, Habakuk, Sefanija, Hagaj, Zaharija i Malahija)

Sinoptička Evanđelja, Prva tri Evanđelja (Matej, Marko i Luka)

Pastoralne poslanice (ili pisma), Način skupnog izraza za 1. Timoteju, 2. Timoteju i Titu, koje se posebno bave pastoralnim pitanjima i crkvenim redom

Katoličke poslanice (ili pisma), Ona novozavjetna pisma koja nisu eksplicitno upućena pojedincima (Jakovljeva, 1. Ivanova, 2. Ivanova, 3. Ivanova, Judina). U starijim djelima ponekad se nazivaju 'opće poslanice'.

Ova ideja lagano se odražava i u Lutherovim spisima. Premda Luther inzistira na tome da se i Stari i Novi zavjet odnose na istoga Boga, on ipak vidi opreku između zakona i milosti. Prema Lutheru, židovstvo je bilo potpuno zaokupljeno idejom opravdanja po djelima, vjerujući da je moguće zaslužiti naklonost vlastitim postignućima. Nasuprot tomu, evanđelje naglašava da je opravdanje potpuno besplatno i počiva samo na milosti Božjoj. Iako se ideja milosti može pronaći i u Starome zavjetu (naprimjer, Izaija 40–55), kao i ideja zakona u Novom (naprimjer, Propovijed na Gori, Matej 5–7), Luther je ipak učestalo tvrdio da je Stari zavjet primarno religija zakona, u suprotnosti s novozavjetnim naglaskom na milosti.

Ipak, glavni stavovi u kršćanskoj teologiji naglašavali su kako *kontinuitet* između dva zavjeta, tako i njihovu međusobnu *različitost*. Calvin nam daje lucidnu i tipičnu raspravu o njihovu međusobnom odnosu.

Calvin tvrdi da postoji temeljna sličnost i kontinuitet između Staroga i Novog zavjeta. Pritom polazi od tri pretpostavke. Prvo, Calvin naglašava nepromjenjivost Božje volje. Bog ne može u Starome zavjetu činiti jedno, a nešto potpuno drugačije u Novom. Mora postojati temeljni kontinuitet djelovanja i nauma u obama zavjetima. Drugo, oba zavjeta slave i naviještaju milost Božju očitovanu u Isusu Kristu. Stari zavjet može o Isusu Kristu svjedočiti samo 's neke udaljenosti i nejasno'; međutim, njegovo svjedočanstvo o Kristovu dolasku je stvarno. I treće, oba zavjeta posjeduju 'iste znakove i sakramente', te svjedoče o istoj Božjoj milosti.

Calvin stoga tvrdi da su dva zavjeta u osnovi istovjetna. Oni se razlikuju u *administratio*, ali ne i u *substantia*. Glede njihove biti i sadržaja ne postoji između njih neki radikalni diskontinuitet. Stari zavjet zauzima drugačiju kronološku poziciju u božanskom planu spasenja od Novog zavjeta; no, njegov je sadržaj (ukoliko je ispravno shvaćen) isti. Calvin nadalje imenuje pet točaka razlika između Staroga i Novog zavjeta, a koje se odnose više na formu nego na bit.

1. Novi zavjet jasniji je od Staroga, napose u odnosu na nevidljive stvarnosti. Stari zavjet je vrlo zaokupljen vidljivim i opipljivim stvarnostima koje mogu zatamniti nevidljive ciljeve, nadanja i vrijednosti koje leže iza njih. Calvin ovu napomenu oslikava ukazivanjem na kanaansku zemlju. Stari zavjet gleda na ovo zemaljsko posjedovanje kao na svoju konačnost, dok ga Novi zavjet smatra odrazom buduće baštine na nebu pripravljene za vjernike.
2. Stari i Novi zavjet prihvaćaju vrlo različite pristupe slikovitom prikazivanju. Stari zavjet ima takav način prikazivanja stvarnosti koji, kako Calvin tvrdi, vodi neizravnome susretu s istinom, putem različitih jezičnih figura i vizualnih slika; Novi zavjet, međutim, dopušta neposredno iskustvo istine. Stari zavjet predstavlja 'samo sliku istine... sjenu umjesto biti' i daje 'predokus mudrosti koja će jednoga dana biti jasno objavljena'; Novi zavjet predstavlja pak istinu izravno i u punini.
3. Treća razlika između dva zavjeta usredotočuje se na razliku između zakona i evanđelja, ili između slova i duha. Calvin tvrdi da u Starome zavjetu nedostaje djelovanja Duha Svetog u svoj sili, dok Novi zavjet poznaje njegovu silu. Zakon stoga može narediti, zabraniti i obećati, no ne posjeduje

nužnu snagu da proizvede temeljitu promjenu ljudske naravi, koja takve naredbe isprve i nužno odbija. Evanđelje je sposobno 'promijeniti ili ispraviti iskvarenost koja prirodno postoji u svim ljudima'. Ipak, zanimljivo je primijetiti da kod Calvina nedostaje radikalna antiteza između zakona i evanđelja, tako karakteristična za Luthera (i Marciona prije njega). Zakon i evanđelje u međusobnom su kontinuitetu i nisu dijametralno suprotni.

4 Razvijajući prethodnu točku Calvin tvrdi da se četvrta razlika sastoji u različitim emocijama koje izazivaju zakon i evanđelje. Stari zavjet priziva strah i drhtanje te savjest drži okovanu, dok Novi zavjet potiče na odgovor u slobodi i radosti.

5 Starozavjetna objava bila je povjerena židovskom narodu; novozavjetna je objava u svojoj namjeri univerzalna. Calvin ograničava sferu staroga saveza na Izrael; dolaskom Isusa Krista ova je podjela razbijena i ukinuta je razlika između Židova i Grka, između onih obrezanih i onih koji to nisu. Otvorenost prema poganima razlikuje stoga Novi od Staroga zavjeta.

Tijekom rasprave o razlici između Staroga i Novog zavjeta, te nadmoći drugoga nad prvim, Calvin oprezno dopušta da su određeni pojedinci unutar staroga saveza – naprimjer, patrijarsi – bili u stanju razotkriti navještaj novoga saveza. Doista, ni u jednoj se točki ne mijenjaju Božje namjere ili njegova narav; oni su jednostavno učinjeni jasnijima u skladu s ograničenjima ljudskog razumijevanja. Naprimjer, ne može se reći da je Bog prvotno pripremio milost samo za izraelski narod, a onda je odlučio učiniti ju dostupnom svima; već je jedan uvijek isti Božji plan postao jasniji dolaskom Isusa Krista. Calvin sažima ovo opće načelo tvrdnjom da se 'evanđelje od zakona razlikuje samo po pitanju jasnoće predstavljanja'. Krist je predočen i milost Duha Svetoga ponuđena je i u Starome i u Novom zavjetu – no u Novome je to prikazano jasnije i punije no u Starom.

O razumijevanju odnosa između Staroga i Novog zavjeta govori se u jednom od rijetkih djela koje je napisao i jedan britanski kralj. Jakov VI. Škotski naslijedio je Elizabetu I. nakon njezine smrti 1603. godine, te postao Jakov I. Engleski. Jedan od njegovih najznačajnijih doprinosa teologiji na engleskom jeziku bila je naredba da se priredi novi engleski prijevod Biblije 1604. Prijevod je objavljen 1611. i postao je općepoznatim kao 'King James Version' ['Prijevod Kralja Jakova']. Jakov je, međutim, i sâm bio gorljivi student teologije, sljedbenik napose Calvinove misaone tradicije koja je u kasnome šesnaestom stoljeću sve više prodirala u Škotsku. Dok je još bio škotski kralj, Jakov je napisao djelo *Basilikon Doron* koje je abeceda umjetnosti kraljevanja, napisana za njegova sina, princa Henryja. Prvi se dio knjige bavi važnošću kršćanske vjere za kraljeve; tijekom te rasprave, Jakov je izložio svoje razumijevanje uloge Biblije, a napose međusobnog odnosa Staroga i Novog zavjeta.

Cijelo je Pismo nadahnuto Duhom Božjim i stoga (kroz njegovu živu riječ) vodi i vlada nad cjelokupnom Crkvom do kraja svijeta. Sastavljeno je od dva dijela, Staroga i Novog zavjeta. U temelju prvoga je Zakon, koji ukazuje na grijeh i pravdu. U temelju drugoga je Krist, koji opraštajući grijehe donosi Milost. Sažetak Zakona su Deset zapovijedi, opširnije izložene u Zakonu, a protumačene od proroka.

JAKOV VI. ŠKOTSKI, *Basilikon Doron; or His Majesties Instructions to His Dearest Son, Henry the Prince,* London 1603., str. 10–11.

Tijekom povijesti postoje primjeri poslušnosti i neposlušnosti, te u skladu s time Božje *praemium* i *poena*. No, jer niti jedan čovjek nije u stanju obdržati Zakon, niti ijedan njegov dio, Bog se smilovao u svojoj beskrajnoj mudrosti i dobroti i utjelovio svoga jedinoga Sina u našu ljudsku narav, kako bi se po njegovoj patnji zadovoljila Božja pravda. Budući da nismo mogli biti spašeni po djelima, možemo (barem) biti spašeni vjerom. Temelj Zakona Milosti sadržan je u četiri povijesti: Kristova utjelovljenja, života, smrti i uskrsnuća.

Princ Henry umro je 1612., bez mogućnosti da upotrijebi savjete svoga oca. Nama je to djelo zanimljivo ne samo zbog položaja njegova pisca u britanskoj povijesti. Ono također govori o 'neograničenom nadahnuću' Biblije, te o odnosu između zakona i evanđelja.

RIJEČ BOŽJA

Izričaji 'Riječ Božja' i 'Riječ Gospodnja' ukorijenjeni su koliko u teologiji, toliko jednako i u kršćanskome bogoslužju. 'Riječ' podrazumijeva djelovanje i komunikaciju. Kao što se karakter i volja osobe izražavaju putem riječi koje on ili ona upotrebljavaju, tako i Pismo (napose Stari zavjet) razumije da se Bog obraća ljudima po Riječi kako bi bili svjesni Božje namjere i volje.

Izričaj 'Riječ Božja' složen je i veoma iznijansiran, te sadrži mnoštvo ideja. Mogu se razabrati tri opća i jasno povezana smisla termina, kako u kršćanskoj predaji tako i u samome Pismu.

1 Izričaj se upotrebljava kako bi se označilo da je Isus Krist Riječ Božja koja je postala tijelom (Ivan 1,14). To je najraširenija uporaba ovog termina u Novome zavjetu. Nazvavši Krista 'utjelovljenom Riječi Božjom', kršćanska je teologija željela izraziti ideju da su Božja volja, naum i narav spoznatljivi u povijesti po osobi Isusa Krista. Dakle u življenju, osobnosti i poruci Isusa Krista, a ne samo u riječima koje je izgovarao, Bog je spoznatljiv.

2 Termin Riječ Božja također se upotrebljava kako bi se označilo 'Evanđelje o Kristu' ili 'poruka i navještaj o Isusu'. U ovome smislu, termin se odnosi na ono što je Bog učinio i obznanio po Kristovu životu, smrti i uskrsnuću.

3 Termin se upotrebljava u općenitom smislu kako bi označio cijelu Bibliju koja izvješćuje o pripravi Kristova dolaska, potom o njegovu dolasku, te nadalje razlaže o značenju njegova života, smrti i uskrsnuća za vjernike.

Ovakva razumijevanja nalaze se u pozadini uporabe izričaja 'Riječ Božja' kod Karla Bartha. Barthov nauk o 'tri vida Riječi Božje' razlikuje Riječ Božju u Kristu, svjedočanstvo o toj Riječi u Pismu, te naviještanje Riječi u propovijedanju vjerničke zajednice. Tako postoji bitna veza između propovijedanja Crkve i osobe Isusa Krista.

NARATIVNA TEOLOGIJA

Književni oblik koji prevladava Pismom je naracija. Koje su implikacije ove napomene za odnos između Pisma i teologije? Nedavno razvijeni koncept 'narativne teologije' mnogo može reći o toj temi.

Narativna je teologija utemeljena na opažanju da Biblija iznosi pripovijesti o Bogu, upravo koliko iznosi i doktrinarne i teološke iskaze. Naprimjer, može se reći da u Starome zavjetu prevladava pripovijest o tome kako je Bog izveo Izrael iz Egipta u Obećanu zemlju, te o tome koje to značenje ima za narod Božji. Postoje i pripovijesti o bitkama, ljubavnim susretima, izdajama, iscjeljenjima, o gradnji hramova i o strašnim opsadama.

Na sličan način, u Novome zavjetu prevladava pripovijest o Božjemu otkupiteljskom djelovanju u povijesti, usredotočujući se ovoga puta na život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Što ta pripovijest znači kršćanima? Kako utječe na način na koji oni razmišljaju i djeluju? Pomoći će nam ako se prisjetimo Pavlovih poslanica kao sustavnog pokušaja prikazivanja važnosti pripovijesti o Isusu Kristu za kršćane.

Ovakva su saznanja plod jednog od najvažnijih teoloških pokreta koji se razvio u posljednjih nekoliko desetljeća – *narativne teologije*. Razvila se uglavnom u Sjevernoj Americi, gdje su mnogi njezini sudionici usko povezani s Yale Divinity School i tamošnjim piscima poput Hansa Freia, Georgea Lindbecka i Ronalda Thiemanna. Iako termin 'narativna teologija' nije dosad postao općeprihvaćenim, narativna je teologija uvelike utjecala na teologiju engleskoga govornog područja, počevši od ranih 1970-ih.

Osnovna značajka narativne teologije jest pridavanje posebne pažnje naracijama, ili pripovijestima, kao bitnima za kršćansku teologiju. Kao što ćemo vidjeti, ovo se pokazalo od izuzetne važnosti i značaja u formiranju novoga teološkog smjera, pridonijevši posebice uspostavljanju često zanemarene veze između sustavne teologije i proučavanja Pisma.

Izvori ovog pokreta su složeni. Jedan od najvažnijih bio je pisac koji nije bio ni teolog ni biblijski stručnjak, već specijalist za sekularnu književnost. U vrlo cijenjenome djelu *Mimesis: The representation of Reality in Western Literature* ['Mimesis: prikaz zbilje u zapadnoeuropskoj književnosti'] (1946.) Erich Auerbach usporedio je prizore iz klasične literature, poput Homerove *Odiseje*, s brojnim biblijskim ulomcima iz Staroga i Novog zavjeta. Pritom je tvrdio da biblijska pripovijest ima veću i dublju svijest o povijesti i vremenu. Riječ je o dubokome realizmu kojega je manjkalo u drugim djelima tog razdoblja. Auerbach je tako naglasio narativnu kvalitetu Pisma kao posebnost, postavljajući scenu za njegovo teološko elaboriranje. Nije ga trebalo dugo čekati.

Prave teološke korijene narativne teologije može se datirati od Karla Bartha, koji je Pismu, kao 'pripovijesti o Bogu', dao novu vjerodostojnost i značenje. Drugi tvrde da je glavni poticaj pokretu, napose u Sjevernoj Americi, dala knjiga H. Richarda Niebuhra *The Meaning of Revelation* ['Značenje objave'] (1941.). Niebuhrov neprestani naglasak na Božjoj objavi u povijesti vodio ga je prema zaključku kako je pripovijest (naracija) posebno prikladan oblik izražavanja objave. Božji je izbor biti objavljen u povijesti i povijesnim formama (poput izlaska iz Egipta i povijesti Isusa Krista). Najprikladniji književni oblik za predstavljanje objave stoga je naracija – pripovijest. (Riječ 'pripovijest', treba to naglasiti, ni u kom slučaju ne podrazumijeva djelo koje bi bilo 'fikcija' ili bi mu pak nedostajale povijesne karakteristike.) Kako Stari, tako i Novi zavjet svojom neprestanom uporabom naracija svjedoče o Božjoj uključenosti i o njegovoj objavi u ljudskoj povijesti.

Međutim, nakon prosvjetiteljstva u osamnaestom stoljeću, s njegovim naglaskom na općedostupnim racionalnim istinama, ova su saznanja uglavnom zanijekana. Jedan od najvažnijih doprinosa njihovu oživljavanju dao je teolog s Yalea, Hans Frei, u svome opravdano slavnom djelu *The Eclipse of Biblical narrative* ['Pomrčina biblijske pripovijesti']. Frei je naglasio kako je želja prosvjetiteljstva da svede teologiju na opće racionalne pojmove dovela do potcjenjivanja narativne kvalitete biblijskih spisa. Prema prosvjetiteljstvu, teologija se bavi općim načelima koja mogu biti razumski utemeljena. Tako nema potrebe za prizivom na povijest, osim u ulozi podrške teologiji.

Sličan pristup može se povezati s Rudolfom Bultmannom (1884.–1976.), koji se uključio u proces 'demitologizacije'. U srcu toga nastojanja bila je ideja da je moguće izlučiti bezvremenski Isusov značaj, kojega je Bultmann smjestio u navještaj o Isusu, a temeljeći se na svetopisamskim naracijama koje o njemu govore. Demitologizacija, što god ona značila, u osnovi je bila pokušaj dolaženja do pravoga značenja svetopisamskih naracija o Isusu, tako da se te naracije mogu izdvojiti. Jednom kad je uspostavljen bezvremenski Isusov značaj, izvorne naracije o njemu ne služe više niti jednoj korisnoj svrsi.

Vjerojatno nije slučajno da je nakon Bultmannove smrti 1976. došlo do novog zanimanja za narativnu kvalitetu Pisma. Radikalna kritika kršćanstva 1960-ih, koja je vjerojatno svoj najslavniji izraz pronašla u pokretu 'Božje smrti', iscrpila se. Činilo se da je došlo vrijeme za rekonstrukciju vjere. Među piscima koji su vjerovali kako je upravo narativna teologija ključ za tu rekonstrukciju, možemo spomenuti sljedeće: Hans Frei, James Gustafson, Stanley Hauerwas, George Lindbeck i Ronald Thiemann koji se često povezuje s grupom 'postliberalnih' mislilaca. No, mora se naglasiti da narativna teologija ni u kom slučaju nije dobro definiran pokret. Teško je (i vjerojatno ne posebno vrijedno) čvrsto postaviti određene teologe u ovu kategoriju.

Koje su dakle prednosti i mane takvoga pristupa? Zbog čega je on postao toliko utjecajan u akademskoj teologiji? Sljedeće su točke važne za razumijevanje pozivanja na ovaj novi pokret, napose među piscima koji žele ponovno ustvrditi središnje mjesto Pisma u suvremenoj teologiji.

1 Naracija je glavna književna vrsta u Pismu. Doista, neki su suvremeni pisci tvrdili da je to *jedina* književna vrsta u Pismu – što je očito, premda razumljivo, pretjerivanje. Naracija se može pojaviti u raznim oblicima: u povijestima Staroga zavjeta, u evanđeoskim izvješćima o Isusovoj povijesti, te u Isusovim prispodobama – sve su to primjeri naracijá. Pristup teologiji s narativne točke gledišta potencijalno znači biti vjerniji Pismu. Svi značajni kršćanski dokumenti – naprimjer, vjerovanja – zadržavaju tako naglasak na naraciji, napose pri ispovijedanju vjere u Isusa Krista. Ispovijedati vjeru u Isusa znači uspostaviti vjeru u naraciju o njegovu rođenju, raspeću, smrti, uskrsnuću i uzašašću – to jest, u neprekidnu pripovijest, sa središtem u Isusu, koja baca svjetlo na njegov značaj i identitet.

2 Narativni pristup izbjegava beživotni smisao *apstrakcije* za kojeg se tvrdilo da je značajka većine akademskih teoloških spisa. Pritom je apstraktni, poopćeni pristup teologiji napušten. Umjesto toga, narativna nas teologija

poziva na promišljanje pripovijesti – živoga, nezaboravnog izvješća o nečemu što se u stvarnosti dogodilo (poput pripovijesti o Isusu) ili kojeg se može smatrati kao da se doista dogodio (poput Isusovih prispodobi). Naracije prizivaju i imaginaciju (što je napose naglasio pisac kao što je C. S. Lewis), te osjećaj realnosti i osobne uključenosti, što je sve upadljivo nestalo iz teologije.

3 Narativna teologija potvrđuje da nas Bog susreće u povijesti i govori nam kao onaj koji je u tu povijest bio uključen. Nauk o opravdanju tvrdi da je pripovijest o Isusu Kristu isto tako i pripovijest o Bogu. Narativna teologija izlaže kako je Bog doista bio uključen u naš prostor i vrijeme, da je Bog doista ušao u povijest, da nas je Bog doista susreo. Sustavna teologija često ostavlja utisak da nam se Bog predstavio sklopom ideja, kao da je objava neka vrsta banke podataka. Narativna nam teologija omogućava doći do središnje spoznaje – da se Bog uključio u našu povijest. Božja se pripovijest ukrštava s našom pripoviješću. Svoju pripovijest možemo razumjeti povežemo li je s Božjom pripoviješću koju čitamo iz Pisma.

Ovaj je aspekt narativne teologije bio vrlo utjecajan, napose u području etike. Stanley Hauerwas vjerojatno je najpoznatiji pripadnik skupine etičara koji su tvrdili da evanđeoske pripovijesti potiču na ponašanje prikladno za kršćanske vjernike. Pripovijest o Isusu Kristu trebala bi biti oblik kršćansko-vjerničke pripovijesti. Etika, priđemo li joj s narativne točke gledišta, postaje potpuno utemeljenom u stvarnome životu. Evanđelje ne govori o skupu etičkih načela, već o učinku susreta s Bogom na živote pojedinaca i povijesti naroda. Navodeći takve pripovijesti, biblijski pisci mogu ustvrditi: 'To je rezultat promjene Božjom milošću. Ovo je prikladan način kršćanskoga ponašanja.'

4 Prepoznavanje narativnog karaktera Pisma dopušta nam ocijeniti kako Pismo uspješno nadilazi napetost između ograničene spoznaje ljudskih likova u pripovijesti i sveznanja Božjega. U svojoj *Art of Biblical Narrative* ['Umijeće biblijske pripovijesti'](1985.) Robert Alter objašnjava to na sljedeći način: 'Biblijska pripovijest može se smatrati narativnim eksperimentom u uvjetima moralne, duhovne i povijesne spoznaje, a koji je poduzet u procesu proučenih suprotnosti između različito ograničene spoznaje ljudskih jedinki i Božjeg sveznanja, a koju potiho, ali čvrsto, iznosi pripovjedač.' Job je starozavjetni primjer ovakvog zapažanja. Narativna struktura Pisma dopušta čitatelju da pripovijest sagleda s Božje točke gledišta, te ocijeni međuigru između ljudskog neznanja ili nerazumijevanja situacije i njezine stvarnosti, viđene s Božje točke gledišta.

Do sada smo razmatrali prednosti narativne teologije. No pokret ima i svojih poteškoća, kao što je, naprimjer, pitanje je li kršćanska pripovijest *jedina* autoritativna pripovijest? Ili postoje druge pripovijesti koje isto to mogu za sebe tvrditi. Ono što je do sada izrečeno može nagovijestiti da je narativna teologija posebno privlačna konzervativnim teolozima. No, i mnogi liberalni teolozi narativnu teologiju smatraju privlačnom, jer si ne prisvaja isključivost ili univerzalnost; i druge pripovijesti (kao, naprimjer, one hinduističke) mogu se u tom smislu smatrati jednakovrijednima.

Uistinu, pitanje autoriteta naracija često se napadalo u mnogim suvremenim teološkim krugovima, napose u onima koji su bliski liberalnomu i postliberalnom krugu.

Međutim, jedna se vjerojatno važnija poteškoća usredotočuje oko *istine* naracije. Narativna teologija svu pažnju usredotočuje na literarnu strukturu Pisma, pa je tako sklona zanemariti druge povijesne čimbenike. Usredotočivanjem na književnu strukturu naracijâ, jednostavno povijesno pitanje – 'Je li to istinito? Je li se to stvarno dogodilo?' – biva zanemareno. Kako možemo prepoznati razliku između fikcije i povijesti? I fikcija i povijest imaju narativne strukture, no također i vrlo različit povijesni i teološki status. Ovo se pitanje posebno naglasilo u okolnostima nedavnog uspona postmodernizma, koji tvrdi da je nemoguće odlučiti je li dano tumačenje teksta istinito ili pogrješno. Priziv na svetopisamsku 'naraciju' nije u mogućnosti dati prikladan odgovor na ovo ključno pitanje.

METODE TUMAČENJA SVETOGA PISMA

Svaki tekst zahtijeva tumačenje; Pismo nije iznimka. Postoji mišljenje po kojemu se povijest kršćanske teologije može smatrati poviješću biblijskog tumačenja. Istražit ćemo u nastavku neke pristupe biblijskom tumačenju koji će zanimati studente teologije. Bit će, međutim, jasno da nam opširnost toga predmeta omogućava da tek prikažemo reprezentativni odabir pristupa tom problemu.

Raspravu otvaramo bavljenjem patrističkim razdobljem. *Aleksandrijska* škola biblijskog tumačenja preuzima metode židovskoga pisca Filona iz Aleksandrije (oko 20. pr. Kr. – oko 45.) i ranih židovskih tradicija koje su književnom tumačenju Pisma pridodali alegoriju. No, što je alegorija? Grčki filozof Heraklit istu je definirao kao 'govoriti jednu stvar, a misliti nešto drugo od rečenog'. Filon je tvrdio da je nužno zaviriti ispod površinskoga značenja Pisma da bi se otkrilo dublje značenje koje se nalazi ispod površine teksta. Te je ideje preuzela skupina teologa iz Aleksandrije, od kojih su najvažniji Klement, Origen i Didim Slijepac. (Jeronim je potonjega u šali označio kao Didima koji je progledao zbog svojih duhovnih uvida koji su nadošli kao rezultat primjene alegorijske metode pri tumačenju Biblije.)

Doseg alegorijske metode može se vidjeti u Origenovu tumačenju ključnih likova Staroga zavjeta. Jošuino osvajanje Obećane zemlje, alegorijski tumačeno, odnosi se na Kristovu pobjedu nad grijehom na križu, kao što levitsko žrtveno zakonodavstvo upućuje na kršćanske duhovne žrtve. Na prvi se pogled može činiti da to predstavlja nazadovanje u *eisegesis*, gdje tumač naprosto učitava u tekst Pisma značenje koje želi. Međutim, Didimovi spisi (koji su otkriveni u skladištu municije u Egiptu tijekom II. svjetskog rata) pokazuju da to nije točno. Čini se da je postojao dogovor oko likova i tekstova Staroga zavjeta koje treba alegorijski tumačiti. Naprimjer, Jeruzalem se smatrao alegorijom Crkve.

Nasuprot tomu, *Antiohijska* je škola stavila naglasak na tumačenje Pisma u svjetlu povijesnoga konteksta. Ova škola, posebno povezana s piscima poput Diodora iz Tarza, Ivana Zlatoustoga i Teodora Mopsuestijskog, naglasak je stavila na povijesni smještaj starozavjetnog proroštva, a što nedostaje u Origenovim spisima i spisima drugih predstavnika aleksandrijske tradicije. Tako Teodor, razmatrajući starozavjetno proroštvo, naglašava da je kod proročke poruke važno znati komu je ona upućena, te odatle izvoditi njeno značenje za kršćanske čitatelje. Svaki proročki govor treba tumačiti kao takav koji ima jedno konzistentno povijesno i književno značenje. Kao posljedica toga, Teodor je svega nekoliko starozavjetnih ulomaka tumačio kao da se izravno odnose na Krista, dok je aleksandrijska škola smatrala Krista skrivenim sadržajem mnogih starozavjetnih ulomaka, kako proročkih, tako i povijesnih.

U Zapadnoj crkvi razvio se nešto drugačiji pristup. U mnogim je svojim spisima Ambrozije Milanski razvio trojako razumijevanje smisla Pisma: uz *naravni* smisao, tumač može otkriti *moralni* smisao i *racionalni* ili *teološki* smisao. Augustin je slijedio ovaj pristup i umjesto toga zagovarao dvojaki pristup – *doslovno-tjelesno-povijesni* smisao i *alegorijsko-mistično-duhovni* smisao, premda je za neke ulomke smatrao da posjeduju oba smisla. 'Izreke proroka imaju trojako značenje, jer neki u mislima imaju zemaljski Jeruzalem, drugi Božji Grad, a treći misle oboje.' Neprihvatljivo je tumačiti Stari zavjet na čisto povijesnoj osnovi; ključ njegova razumijevanja leži u njegovu točnome tumačenju. Kao glavne oblike 'duhovnog' tumačenja treba spomenuti sljedeće: Adam predstavlja Krista; Eva predstavlja Crkvu; Noina lađa predstavlja križ; vrata Noine arke predstavljaju Kristov probodeni bok; grad Jeruzalem predstavlja Božji Jeruzalem. Augustin je svoj pristup postavio na sljedeći način:

> Nije Stari zavjet dokinut u Kristu, već je ukonjen veo, tako da je Stari zavjet sada moguće razumjeti po Kristu. Ono što je bez Krista tamno i skriveno, kao što je nekad bilo, sada je otvoreno... [Pavao] ne kaže: 'Zakon ili Stari zavjet su dokinuti.' Nije zato slučaj da bi milošću Gospodina ono što je bilo prekriveno sada dokinuto kao beskorisno; već je prekrivalo, koje je skrivalo korisnu istinu, sada uklonjeno. To je ono što se događa onima koji iskreno i pobožno, ne ponosno i zlobno, traže smisao Pisma. Njima je pažljivo pokazan red događaja, razlog djela i riječi te suglasje između Staroga i Novog zavjeta, tako da ne ostane niti jedna točka gdje ne bi postojao potpuni sklad. Skrivene istine sadržane su u likovima koje tumačenjem treba dovesti k svjetlu.

AUGUSTIN,
De utilitate credendi
III, str. 9.

Ovakvim analiziranjem Augustin je bio u mogućnosti naglasiti jedinstvo Staroga i Novog zavjeta. Oni su svjedočanstvo o istoj vjeri, iako načini njihova izlaganja jesu različiti (ovu ideju je kasnije razvio Jean Calvin). Augustin ovu ideju izražava u tekstu koji je postao vrlo važan za biblijsko tumačenje, napose jer se tiče odnosa između Staroga i Novog zavjeta: 'Novi je zavjet skriven u Starome; Stari je dostupan u Novome.' (*In vetere Novum latet et in Novo Vetus patet*).

Ovo razlikovanje *doslovnoga* ili *povijesnog* smisla Pisma, s jedne strane, te dubljega duhovnog ili alegorijskog značenja s druge, postalo je općeprihvaćeno u Crkvi tijekom ranoga srednjeg vijeka. Standardna metoda biblijskog tumačenja koja se upotrebljavala tijekom srednjega vijeka općenito je poznata kao *Quadriga* ili 'četverostruki smisao Pisma'. Izvori ove metode leže u razlikovanju između doslovnoga i duhovnog smisla. Pismo posjeduje četiri različita smisla. Uz doslovni smisao, tri nedoslovna smisla jesu: alegorijski, koji određuje što kršćani trebaju vjerovati; tropološki ili moralni, određuju što kršćani trebaju činiti; anagogijski određuje čemu se kršćani trebaju nadati. Stoga, četiri su sljedeća smisla Pisma:

1. *Doslovni* smisao Pisma, kao neposredno očiti smisao.
2. *Alegorijski* smisao koji tumači određene ulomke Pisma kako bi u njima prepoznao doktrinarne iskaze. Smisao je ovih ulomaka ili skriven ili oni imaju doslovno značenje koje je neprihvatljivo čitateljima iz teoloških razloga.
3. *Tropološki* ili *moralni* smisao tumači ulomke kako bi u njima prepoznao etički vodič kršćanskog ponašanja.
4. *Anagogijski* smisao tumači ulomke kako bi ukazao na temelje kršćanske nade u buduće ispunjenje Božjih obećanja u Novome Jeruzalemu.

Izvrstan primjer alegorijskog tumačenja nalazi se u izlaganju biblijske knjige Pjesme nad Pjesmama koje je priredio Bernard iz Clairvauxa, a potječe iz dvanaestog stoljeća. Bernard nam je ostavio alegorijsko tumačenje izričaja 'grede kuća naših cedri su, a natkrovlje čempresi' oslikavajući način na koji je doktrinarno i duhovno značenje bilo 'učitano' u, za ono vrijeme, inače neobećavajuće ulomke.

BERNARD IZ CLAIRVAUXA, *Sermones super Cantico Canticorum* XL. vi.

> Pod 'kućama' trebamo razumjeti veliku skupinu kršćanskog naroda, povezanu s onima koji imaju moć i dostojanstvo, s vođama Crkve i države, kao 'gredama'. Oni ih skupa drže mudrošću i čvrstim zakonima; inače, ako bi svaki od njih djelovao na način koji mu se svidi, zidovi bi se srušili i cijela bi kuća postala ruševina. 'Natkrovlje' koje je čvrsto spojeno s gredama i koje kuću drži na kraljevski način, trebamo razumjeti kao blag i uređen život ispravno poučenog klera, te kao i ispravno obavljanje crkvenih obreda.

Potencijalna slabost ovakvog tumačenja izbjegavala se time što se inzistiralo da ništa ne treba vjerovati na osnovi nedoslovnog smisla Pisma, osim ako se prethodno nije uspjelo uspostaviti vjerovanje na temelju doslovnog smisla. Ovaj naglasak na prvenstvu doslovnog smisla Pisma može se razumjeti kao implicitna kritika alegorijskog pristupa kojega je prihvatio Origen, a koji je tumačima ustvari dopuštao da u svetopisamski ulomak učitavaju 'duhovno' tumačenje koje im se svidi. Kao što Luther 1515. postavlja ovo načelo: 'U Pismu nije valjana niti jedna alegorija, tropologija ili anagogija, osim ako ta ista istina nije eksplicitno negdje drugdje doslovno iskazana. Inače bi Pismo postalo predmetom ismijavanja'.

Luther je potpuno svjestan gore spomenutih razlikovanja i ne oklijeva ih do kraja upotrijebiti u svome izlaganju Biblije. U svojoj analizi Psaltira Luther razlikuje osam smislova Staroga zavjeta. Ova zadivljujuća točnost (koju neki čitatelji mogu smatrati tipično skolastičkom) posljedica je kombiniranja četiri smisla Pisma sa spoznajom da svaki od ovih smislova može biti protumačen *povijesno* ili *proročki*. Luther tvrdi da se mora razlikovati između onoga što on naziva 'slovo koje ubija' (*littera occidens*) – drugim riječima, strogo doslovno ili povijesno iščitavanje Staroga zavjeta – i 'Duha koji oživljuje' (*spiritus vivicans*) – drugim riječima, iščitavanje Staroga zavjeta koje pazi na duhovne nijanse i proročke prizvuke. Kao radni primjer možemo razmotriti Lutherovu analizu jedne starozavjetne slike, upotrebljavajući osmostruku shemu tumačenja.

Slika koju imamo u mislima je brdo Sion, a ona se može tumačiti i na beizražajan povijesni i doslovni način kao oznaka staroga Izraela, ali također i kao proročko ukazivanje na novozavjetnu Crkvu. Luther istražuje mogućnosti na sljedeći način:

1 Povijesno, prema 'slovu koje ubija':
  a) doslovno: kanaanska zemlja;
  b) alegorijski: sinagoga, ili istaknuta osoba u njoj;
  c) tropološki: pravednost farizeja i Zakona;
  d) anagogijski: buduća slava na zemlji;
2 Proročki, prema 'Duhu koji oživljuje':
  a) doslovno: narod Siona;
  b) alegorijski: Crkva, ili istaknuta osoba u njoj;
  c) tropološki: pravednost vjere;
  d) anagogijski: vječna slava neba.

MARTIN LUTHER, *Dictata super Psalterium*, predgovor, u: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, sv. 3, ur. G. Kawerau, Böhlau, Weimar, 1885., str. 11.

Na skolastičkim teološkim fakultetima *Quadriga* je bila važan dio akademskog studija Biblije. No ona nije bila jedini mogući izbor tumačima Biblije u prva dva desetljeća šesnaestog stoljeća. Uistinu, može se reći da je Luther bio jedini reformator koji se uvelike koristio skolastičkim pristupom tumačenju Biblije. Daleko nautjecajniji pristup tom predmetu u humanističkim i reformacijskim krugovima u ranoreformacijskom razdoblju bio je povezan s Erazmom Rotterdamskim, kojem se sada okrećemo.

Erazmov *Priručnik kršćanskog vojnika* oštro je razlikovao između 'slova' i 'duha' – to jest, između riječi Pisma i njihova stvarnog značenja. Napose u Starome zavjetu riječi teksta su poput ljuske i sadržavaju srži značenja, ali nisu s njim istovjetni. Površinsko značenje teksta često skriva dublje skriveno značenje, a zadaća prosvijetljenoga i odgovornog egzegeta jest razotkriti ga. Prema Erazmu, tumačenje Biblije bavi se uspostavljanjem pozadinskog smisla Pisma, a ne slova Pisma. Velika je bliskost s ranije spomenutom aleksandrijskom školom.

Temeljno Zwinglijevo nastojanje sadržava jeku Erazmove misli. Od tumača Biblije zahtijeva se da ustanovi 'naravno značenje Biblije' koje nije nužno istovjetno s doslovnim značenjem Pisma. Zwinglijeva humanistička pozadina omogućava mu razlikovati razne oblike govora, napose promjenu u kvalitativnom smislu (alloiosis), katahrezu i sinegdohu.

Primjerom ćemo razjasniti ovaj težak problem. Uzmimo, naprimjer, Isusovu izjavu pri Posljednjoj večeri u kojoj on, lomeći kruh, izgovara riječi: 'Ovo je tijelo moje' (Matej 26,26). Doslovni smisao ovih riječi bi bio 'ovaj komadić kruha je moje tijelo', no naravni smisao bio bi 'ovaj komadić kruha označava moje tijelo'.

Zwinglijeva potraga za dubljim značenjem Pisma (nasuprot doslovnomu ili površinskom značenju) dobro je oslikana u pripovijesti o Abrahamu i Izaku (Postanak 22). Lako je za pretpostaviti da su povijesni detalji ove pripovijesti i njezino stvarno značenje. Ustvari, Zwingli tvrdi, pravo značenje ove pripovijesti može se razumjeti tek ukoliko se na nju gleda kao na proročku anticipaciju pripovijesti o Kristu, u kojoj Abraham predstavlja Boga, a Izak je slika (ili, više tehnički rečeno, 'tip') Krista.

Dolaskom modernoga doba znanost o biblijskome tumačenju postala je složenijom, a u akademskim krugovima ona odražava sve veće prihvaćanje novih racionalnih metoda tumačenja, utemeljenih na prosvjetiteljskim pretpostavkama. Nemoguće je prikladno istražiti te razvojne tijekove u ovoj knjizi. Međutim, korisno će biti napomenuti neke opće tendencije u biblijskome tumačenju tijekom posljednja dva i pol stoljeća. Pod utjecajem prosvjetiteljstva, mogu se primijetiti četiri glavna pristupa u akademskome tumačenju Biblije.

1. *Racionalni* pristup može se pronaći u spisima H. S. Reimarusa. On smatra da i Stari i Novi zavjet počivaju na brojnim nadnaravnim fikcijama. Procesom radikalne logičke kritike Reimarus je ustvrdio kako se nadnaravni elementi u Bibliji ne mogu uzeti ozbiljno. Nužno je stoga tumačiti Pismo na racionalan način, uspostavljajući (iako na malo zbunjujući način) univerzalne istine religije razuma. Općim rasapom povjerenja u univerzalnost i teološku kompetentnost razuma u najnovije vrijeme, drastično se smanjila privlačnost ovoga pristupa.
2. *Povijesni* pristup, koji Pismo tretira kao izvješće o kršćanskim izvorima. F. C. Baur, vjerojatno najpoznatiji rani predstavnik ove tradicije, tvrdio je da više nije moguće objasniti izvore kršćanske vjere u terminima 'Jedinorođeni Sin Božji silazi s vječnog Božjeg trona na zemlju i postaje ljudskom osobom u djevičanskoj utrobi'. Umjesto toga, Baur je tvrdio da je moguće izvijestiti o izvorima kršćanstva u racionalnim i nenadnaravnim terminima. Vjerujući da je hegelijanizam ključ za objašnjavanje nastanka kršćanstva, Baur se izravno pozvao na Hegelovu filozofiju povijesti kao na alternativno objašnjenje tradicionalnih izvješća o izvorima kršćanske vjere, te je u tom svjetlu tumačio Novi zavjet. Nestajanjem hegelijanizma, Baurov se utjecaj također izgubio.
3. *Sociološki* pristup. Do 1890-ih liberalni su se kršćani prestali zanimati za pitanja kršćanskoga nauka ili teologije, te su počeli istraživati širu kategoriju 'religije' uopće – trend koji je pozadina razvoja fakultetâ 'religijskih studija' na mnogim zapadnim sveučilištima. No, religija je i sociološki fenomen; bavi se daleko većim područjem no samim 'idejama' kao takvim, te je stoga uključena u kategoriju 'socijalna povijest'. Tako su se otvorila vrata za sociološki pristup tumačenju Biblije, a koji je kršćanstvo smatralo posebnim primjerom općeg fenomena – religije. Primjer ovog pristupa dala je *The Golden Bough* ['Zlatna grana'](1890.–1915.) sir James Frazera, koja je komparativnu etnologiju (proučavanje naroda i njihovih tradicija) primijenila na Bibliju na do tada nepoznat način.
4. *Književni* pristup koji želi odati priznanje posebnim književnim kategorijama Pisma. Jedan od takvih pristupa, a koji je nedavno imao veliki utjecaj, bila je *narativna teologija* koju smo opširnije raspravili ranije u ovom poglavlju.

TEORIJE O INSPIRACIJI SVETOGA PISMA

Zamjedba, bez obzira na njezinu neodređenost, o tome da se poseban status Pisma unutar kršćanske teologije temelji na njegovim božanskim izvorima, može se razotkriti kako u samome Novom zavjetu tako i u kasnijim novozavjetnim promišljanjima. Važan element u svakoj raspravi o načinu na koji je Pismo nadahnuto, te o značaju koji se tome pridodaje, jest svetopisamski ulomak iz 2 Tim 3,16–17, koji o Pismu govori kao o 'bogoduhom' (*theopneustos*). Ova je ideja bila uobičajena u ranokršćanskoj misli i nije ju se smatralo kontroverznom. Židovski filozof grčkoga govornog područja Filon iz Aleksandrije smatrao je Pismo potpuno nadahnutim, te je tvrdio da je Bog upotrebljavao autore svetopisamskih knjiga kao pasivne instrumente prenošenja Božje poruke.

Pitanje je postalo kontroverzno u vrijeme reformacije, napose u spisima Jeana Calvina. Calvin je želio obraniti autoritet Pisma od dvije grupe ljudi. S jedne su strane bili oni s katoličkoga crkvenog krila koji su tvrdili da autoritet Pisma počiva na tome što ga je Crkva priznala autoritativnim. S druge su strane bili radikalniji pisci, poput anabaptista, koji su tvrdili da svaki pojedinac ima pravo ignorirati cijelo Pismo zbog neke izravne, osobne, božanske objave. Calvin je tvrdio da je Duh djelovao kroz Pismo (ne prolazeći pokraj njega, kako su tvrdili radikali) te da Duh pruža svoj izravni autoritet Pismu, nadahnjujući ga, te tako otklanjajući potrebu za izvanjskom potvrdom njegova autoriteta (poput one od strane Crkve).

To je važno, jer upućuje na to da reformatori nisu pitanje inspiracije povezivali s apsolutnom povijesnom pouzdanošću ili s činjeničnom nepogrješivošću biblijskog teksta. Calvinov nauk o prilagodbi uključivao je Božju samoobjavu u oblicima koji su primjereni zajednicama kojima je objava upućena; tako Calvin tvrdi da je u Postanku 1 veliki broj ideja – poput 'danâ stvaranja' – prilagođen način govorenja, vrsta božanskog 'govora djetetu'. Razvoj ideja 'biblijske nepogrješivosti' ili 'nezabludivosti' unutar protestantizma može se smjestiti u Sjedinjene Države sredinom devetnaestog stoljeća.

Opći kršćanski dogovor o inspiraciji i autoritetu Pisma može se proučiti iz brojnih konfesionalnih dokumenata, kako protestantskih tako i rimokatoličkih. Naprimjer, posljednji *Katekizam Katoličke crkve* iz 1994. jasno utemeljuje autoritet Pisma u njegovoj božanskoj inspiraciji.

Da se objavi ljudima, Bog u svojoj susretljivoj dobroti govori ljudima ljudskim riječima: 'Riječi Božje, izrečene ljudskim jezicima, postadoše slične ljudskom govoru, kao što jednoć Riječ vječnog Oca, uzevši slabo ljudsko tijelo, postade slična ljudima' ... Bog je autor Svetoga pisma. 'Sve od Boga objavljeno, što nam se u Svetom pismu slovom čuva i daje, pismeno je utvrđeno dahom Duha Svetoga'. 'Knjige Starog i Novog zavjeta u cjelini, sa svim njihovim dijelovima, sveta Majka Crkva na temelju apostolske vjere drži svetima i kanonskima zato što – po nadahnuću Duha Svetoga napisane – imaju Boga za autora i što su Crkvi kao takve predane'. Bog je nadahnuo ljudske autore svetih knjiga. 'Pri sastavljanju Svetih knjiga, Bog je izabrao ljude koje je, u djelatnosti njihovih sposobnosti i moći upotrijebio, da – njegovim djelovanjem u njima i po njima – kao pravi autori pismeno predaju sve ono i samo ono što on hoće'.

Prevedeno prema: *Katekizam Katoličke crkve,* Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb,1994., str. 43–44, §101–106.

Dolaskom prosvjetiteljstva, a uglavnom zbog tadašnjih racionalističkih pretpostavki i sve većeg zanimanja za kritičko istraživanje Pisma, dovedena je u pitanje ideja da Biblija ima poseban status. U ovom su razdoblju nastali brojni pristupi pitanju inspiracije.

1 J. G. Herder (1744.–1803.), nagovijestio je određene važne aspekte romantizma tvrdnjom kako se ideja inspiracije može tumačiti u umjetničkome i estetskom smislu. U svojoj knjizi *Spirit of Hebrew Poetry* ['Duh hebrejske poezije'](1782.–1783.) Herder je tvrdio da model inspiracije Biblije jest onaj kojeg imaju umjetnička djela. Kao što se o velikom romanu, pjesmi ili slici može govoriti kao o 'nadahnutima', ista se ideja može primijeniti i na Pismo. Inspiracija je stoga ljudsko postignuće, a ne dar Božji.

2 Stara princetonska škola, koju predstavljaju Charles Hodge (1797.–1878.) i Benjamin B. Warfield (1851.–1921.), razvila je strogo nadnaravne teorije inspiracije, svjesno se suprotstavljajući naturalističkom pristupu kojeg je zagovarao Herder. 'Inspiracija je onaj izvanredni, nadnaravni utjecaj ... kojeg upotrebljava Duh Sveti na pisce naših svetih knjiga, u čijim se riječima iskazuju Božje riječi, koje su stoga savršeno nepogrješive.' Iako Warfield pažljivo naglašava da ljudskost i individualnost biblijskih pisaca nisu inspiracijom ukinuti, on isto tako inzistira na tome da je njihova ljudskost 'tako prevladana, da njihove riječi u isto vrijeme postaju Božjim riječima, te tako u svakom slučaju i apsolutno nepogrješivima'.

3 Drugi su tvrdili da se inspiracija može smatrati Božjim vodstvom usmjerenim prema čitatelju Pisma, a koje čitatelja osposobljava prepoznati Božju riječ u biblijskome tekstu. Kao što smo upravo vidjeli, Warfield je inspiraciju Pisma smjestio u sam biblijski tekst, tvrdeći tako da je Pismo objektivno, u sebi, riječ Božja za sve one koji ga čitaju. Treći pak inzistiraju na subjektivnome razumijevanju inspiracije po kojemu čitateljevu percepciju Pisma – a ne sámo Pismo – treba smatrati 'nadahnutom'. Augustus H. Strong (1836.–1921.) naglasio je da se autoritet Pisma ne može jednostavno smjestiti u riječi Pisma, kao da bi one imale autoritativni status neovisno o njihovu prihvaćanju od strane vjernika ili vjerničke zajednice. Treba stoga imati u vidu da inspiracija ima objektivni i subjektivni aspekt.

Razmotrivši neka pitanja o Pismu kao izvoru kršćanske teologije, možemo se sada okrenuti razmatranju uloge razuma.

RAZUM

Drugi glavni izvor kojeg ćemo razmatrati jest ljudski razum. Iako je važnost razuma u kršćanskoj teologiji oduvijek prepoznata, ona je ipak stekla veliku važnost za vrijeme prosvjetiteljstva. Našu ćemo raspravu otvoriti razmatranjem promjene naglaska na značenju razuma u kršćanskoj tradiciji.

RAZUM I OBJAVA: TRI MODELA

Budući da su ljudska bića racionalna, za očekivati je da razum ima veliku ulogu u teologiji. No u kršćanskoj se teologiji razvila velika rasprava oko njegove uloge. U našoj raspravi razvoja patrističkih stavova prema sekularnoj kulturi, uključujući filozofiju, primijetili smo razne stavove koji su se u to vrijeme razvili, kao što su: nekritičko prihvaćanje platonizma (Justin Mučenik), žestoko odbijanje uloge filozofije u teologiji (Tertulijan), te volja za prihvaćanjem barem nekih ideja sekularne filozofije (Augustin). Pomoći će nam ako istražimo stavove od patrističkog razdoblja nadalje. Takve je stavove moguće grupirati u tri opće kategorije.

1 *Teologija kao racionalna disciplina.* Ovaj pristup, povezan s piscima poput Tome Akvinskoga, djeluje na pretpostavkama da je kršćanska vjera temeljno racionalna i stoga može biti podržana i istražena razumom. Ranije razmatranih pet putova Tome Akvinskog oslikavaju uvjerenje kako je razum sposoban podržati vjerske ideje.

No, Toma Akvinski, kao i kršćanska tradicija koju on predstavlja, nije vjerovao da je kršćanska vjera ograničena tvrdnjama razuma. Vjera ide ponad razuma i ima pristup istinama i uvidima objave u koje se razum ne može nadati proniknuti ili ih otkriti bez pomoći objave. Uloga razuma je građenje na onome što je spoznato objavom, te istraživanje njezinih implikacija. U ovom slučaju teologija je *scientia* - racionalna disciplina koja upotrebljava racionalne metode kako bi gradila i proširila ono što je spoznato na temelju objave.

Poznati povjesničar srednjovjekovne kršćanske misli Etienne Gilson načinio je sjajnu usporedbu između velikih teoloških sustava srednjega vijeka i katedrala koje niču čitavom kršćanskom Europom tog vremena: ovi prvi su, kako je primijetio, 'katedrale uma'. Kršćanstvo je poput katedrale koja počiva na temeljima ljudskog razuma, no čija nadstruktura izniče ponad stvarnosti pristupačne čistome razumu. Ono počiva na racionalnim temeljima, no zgrada podignuta na tom temelju ide daleko iznad onoga što razum može razotkriti. Filozofija je stoga *ancilla theologiae*, 'sluškinja teologije'.

2 *Teologija je potvrđivanje razumskih uvida.* Do sredine sedamnaestog stoljeća, napose u Engleskoj i Njemačkoj, razvio se novi pristup. Tvrdilo se da je kršćanstvo razumno. No, dok je Toma Akvinski učio da vjera sigurno počiva na racionalnim temeljima, nova je misaona škola imala drugačije ideje. Ukoliko je vjera racionalna, govorili su, tada unutar nje mora postojati mogućnost da bude potpuno deducirana razumom. Za svaki aspekt vjere, za svaku stavku kršćanskg vjerovanja treba pokazati da proistječe iz ljudskoga razuma.

Izvrstan primjer ovog pristupa može se pronaći u spisima Lorda Herberta od Cherburyja, napose u njegovom djelu *De veritate religionis* ili 'O istini religije', koje je zagovaralo racionalno kršćanstvo utemeljeno na prirođenom osjećaju za Boga i ljudske moralne obveze. Ovo je imalo dvije značajne posljedice. Prvo, kršćanstvo se ustvari reduciralo na one ideje koje se mogu dokazati razumom. Ako je kršćanstvo racionalno, tada se dijelovi njegova sustava koji se ne mogu dokazati razumom ne mogu ubrajati u 'racionalne'. I drugo, smatralo se da razum ima prvenstvo nad objavom. Razum dolazi prvi, objava druga.

Stoga se počelo razum smatrati sposobnim uspostaviti ono što je ispravno, bez potrebe za traženjem pomoći iz objave; kršćanstvo treba potom uslijediti, a bit će prihvaćano ondje gdje odobrava ono što razum kaže, a bit će odbačeno ondje gdje ono kreće svojim putom. Zašto se stoga opterćivati idejom objave, kada nam razum govori sve što trebamo ili što želimo znati o Bogu, svijetu i o samima sebi? Ova uvjerenost u potpunu sposobnost ljudskog razuma stoji u pozadini racionalističkog odbijanja kršćanskoga nauka o objavi u Isusu Kristu i u Pismima.

3 *Teologija je suvišna; razum neograničeno vlada.* Konačno, ovo potencijalno racionalističko stajalište došlo je do svoga logičnog rezultata. Ustvari, tvrdilo se da kršćanstvo uključuje brojna značajna vjerovanja koja nisu u skladu s razumom. Razum ima pravo prosuđivati religiju, jer stoji ponad nje. Ovaj pristup obično se naziva 'prosvjetiteljski racionalizam' i od tolike je važnosti da ćemo ga detaljnije proučiti. Počet ćemo istraživanjem engleskog pokreta koji je postavio temelje ovomu obliku racionalizma u religiji: deizmu.

DEIZAM

Termin 'deizam' (od latinske riječi *deus*, 'bog') često se upotrebljava u općem smislu kako bi označio shvaćanje koje Boga smatra samo stvoriteljem, a niječe neprekidno božansko djelovanje i prisutnost u stvorenju. Termin je često suprotstavljen 'teizmu' (od grčke riječi *theos*, 'bog') koji dopušta neprekidnu djelatnost Boga u svijetu.

U posebnijemu smislu, deizam se upotrebljava kako bi se označio nazor skupine prosvjetiteljskih mislilaca tijekom 'doba razuma' kasnoga sedamnaestog i ranoga osamnaestog stoljeća. U svome djelu *Principal Deistic Writers* ['Glavni deistički pisci'] (1757.), Leland je mnoge pisce – uključujući Lorda Herberta od Cherburyja, Thomasa Hobbesa i Davida Humea – označio nazivom 'deisti'. Pobliže istraživanje njihovih vjerskih nazora pokazuje da im je malo toga zajedničkog, osim opće sumnjičavosti prema specifično kršćanskim idejama. No, pokazalo se neizbježnim Lelandovo grupiranje ovih pisaca u jednu kategoriju. 'Deizam' je tako postao čvrsto uspostavljen kao izvorna vjerska kategorija.

Essay Concerning Human Understanding ['Esej o ljudskom razumu'] (1690.) Johna Lockea razvio je ideju o Bogu koja je postala karakteristična za mnogo kasniji deizam. Može se reći da je Lockeov *Esej* postavio intelektualne temelje deizma. Locke je tvrdio da 'nas razum vodi prema spoznaji sigurne i očevidne istine, da postoji *vječno, svemoćno i sveznajuće Biće*'. Atributi tog bića jesu oni koje ljudski razum prepoznaje kao Bogu pripadajućima. Razmotrivši koje moralne i racionalne kvalitete pripadaju božanstvu, Locke tvrdi da 'mi proširujemo svaku od njih svojom idejom beskonačnosti, te tako, grupirajući ih, dolazimo do naše složene *ideje o Bogu*'. Drugim riječima, ideja o Bogu izvedena je iz ljudskih racionalnih i moralnih kvaliteta, projiciranih u beskonačnost.

Knjiga Matthewa Tindala *Christianity as Old as Creation* ['Kršćanstvo toliko staro koliko i stvaranje'] (1730.) tvrdila je da kršćanstvo nije ništa drugo do 'novi oblik naravne religije'. Boga se razumije kao izvedenicu iz uvriježenih ljudskih ideja pravde, racionalnosti i mudrosti. Univerzalna je religija dostupna sve vrijeme i na svakom mjestu, dok tradicionalno kršćanstvo počiva na ideji božanske objave koja nije dostupna onima koji su živjeli prije Krista. Tindalovi su nazori propagirani prije no što je moderna disciplina sociologije spoznaje postala skeptičnom glede ideje 'univerzalnog razuma', a njegovi su nazori i izvrstan model racionalističkih značajki toga pokreta, te su kasnije postali utjecajnima u prosvjetiteljstvu.

Ideje engleskoga deizma prožimale su europski kontinent (napose Njemačku) kroz prijevode i spise pojedinaca upoznatih ili sklonih tim idejama, poput Voltaireovih *Filozofskih pisama*. Prosvjetiteljski racionalizam, kojemu se sada okrećemo, često se smatra konačnim procvatom engleskoga deizma.

PROSVJETITELJSKI RACIONALIZAM

Osnovna pretpostavka prosvjetiteljskog racionalizma jest ta da je ljudski razum savršeno sposoban spoznati svijet, sebe i Boga (ukoliko Bog postoji). Jedan od najvećih grafičkih prikaza ovoga ogromnog pouzdanja u razum jest naslovnica ambiciozno naslovljene knjige racionalističkog filozofa osamneastog stoljeća, Christiana Wolffa, *Razumne misli o Bogu, svijetu, ljudskoj duši i o svemu ostalome* (1720.). Spomenuta gravura oslikava svijet ovijen sjenama i tminom, predstavljajući stare ideje praznovjerja, tradicije i vjere. Međutim, na jednome dijelu gravure izbija sunce osvjetljavajući brda i doline, donoseći osmijeh na lica potištene skupine seljaka. Poruka je jasna: razum prosvjetljuje, rastjerava maglu i tminu kršćanske vjere, te uvodi slavno svjetlo ljudske racionalnosti. Božanska objava je nevažna, ukoliko ona uopće postoji. Posljedice ovog pristupa spomenute su detaljnije u prethodnim poglavljima, gdje smo istraživali opći utjecaj prosvjetiteljstva na kršćansku teologiju.

Ovdje moramo naglasiti razliku između 'razuma' i 'racionalizma', jer se ti pojmovi mogu nekim čitateljima činiti istovjetnima. *Razum* je osnovna ljudska sposobnost razmišljanja, zasnovana na argumentu i dokazu. Teološki je neutralna i ne predstavlja prijetnju vjeri – osim ako je se ne smatra jedinim izvorom spoznaje Boga. Ona tada postaje *racionalizam*, što je isključivo oslanjanje samo na ljudski razum i odbijanje bilo kakva značaja božanske objave.

Može se reći da prosvjetiteljski racionalizam počiva na uvjerenju kako ljudski razum može bez ičije pomoći pribaviti sve ono što čovječanstvo treba znati. Ako se razum pita za savjet, nema razloga za slušanjem drugih glasova. Po definiciji, kršćanin ne može ništa reći što je isprva dinstinktivno i ispravno. Ako je distinktivno, proizlazi iz razuma – i stoga mora biti neistinito. Biti različit je, jednostavno, biti u krivu.

Izvrstan primjer ove racionalističke kritike kršćanstva može se vidjeti u odnosu na nauk o Kristu (koji pita kako Isus može biti istovremeno i Bog i čovjek?), te u odnosu na nauk o Trojedinome Bogu (koji pita kako Bog može istovremeno biti tri osobe, bez zapadanja u grubo logičko proturječje?). Jedan od ranih američkih predsjednika, Thomas Jefferson, koji je bio pod velikim utjecajem francuskoga racionalizma osamnaestog stoljeća, narugao se tim naucima. Tvrdio je da je Isus bio jednostavni učitelj razuma koji je naučavao vrlo jednostavno i razumno evanđelje, o vrlo jednostavnoj i racionalnoj ideji o Bogu. I na svim je poljima kršćanstvo zakompliciralo stvari više no što je bilo potrebno.

Izravna posljedica ovoga bio je pokret novozavjetnih istraživanja poznat pod nazivom 'pitanje o povijesnom Isusu'. Ova pitanje, koje datira iz kasnoga osamnaestog stoljeća, temelji se na uvjerenju da je Isus u novozavjetnim tekstovima potpuno pogrješno shvaćen. Stvarni Isus – 'povijesni Isus' – bio je jednostavni Galilejac koji je naučavao potpuno razborite ideje, utemeljene na razumu. Novi zavjet potpuno ga je pogrješno predstavio kao uskrslog Spasitelja grješnog čovječanstva.

Držalo se dakle da je razum u mogućnosti prosuđivati Krista. U svome slavnom djelu *Religija unutar granica čistoga uma*, Immanuel Kant se zalagao za prvenstvo razuma i savjesti nad autoritetom Isusa Krista. Gdje Isus potvrđuje ono što razum ima za reći, treba ga poštovati; gdje ide protiv ili ponad razuma, treba ga odbiti. Iris Murdoch o ovoj vrsti pristupa piše u *Suverenosti dobra*:

IRIS MURDOCH, *The Sovereignity of the Good*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970., str. 80.

> Kako je prepoznatljiv, kako je nama srodan čovjek tako prekrasno oslikan u djelu *Grundlegung*,* koji se suprotstavljen čak Kristu okreće prosudbi svoje savjesti i slušanju glasa svoga vlastita razuma. Odvojen od neznatne metafizičke pozadine koju mu je Kant bio spreman dopustiti, ovaj je čovjek još uvijek s nama, slobodan, neovisan, usamljen, moćan, racionalan, odgovoran, hrabar, heroj tolikih pripovijesti i knjigâ moralne filozofije.

Prosvjetiteljski je racionalizam podržavao dakle suverenitet razuma, tvrdeći da je razum sposoban uspostaviti sve potrebno znanje o religiji bez uticanja ideji 'objave'. Nadalje, razum je posjedovao sposobnost prosuđivanja religijskih istina, poput onih u kršćanstvu, kao i odbacivanja ogromnog područja kršćanskih ideja kao 'iracionalnih'. Premda su tijekom kasnoga osamnaestog, te u devetnaestom stoljeću ove ideje bile vrlo utjecajne, danas se na njih sumnjičavo gleda. Sljedeći ulomak objašnjava zašto je tomu tako.

KRITIKA PROSVJETITELJSKOG RACIONALIZMA

Brojni daljnji razvojni tijekovi, od kojih ćemo samo neke spomenuti, uništili su vjerodostojnost prosvjetiteljskog pristupa. Može se reći da ovaj pristup počiva na ideji 'neposredne datosti', bilo u razumu ili u iskustvu. Spoznaja je utemeljena, bilo kao očita istina koja je neposredno prepoznatljiva od ljudskoga uma, ili kao iznenadno iskustvo, koje neposredno proizlazi iz dodira s izvanjskim svijetom. No čini se da takvi temelji ne postoje.

Ideja da je ljudski razum sposoban utemeljiti se na samima po sebi očitim prvim načelima te ih logično slijediti deducirajući čitav sustav, doživio je mnoge ozbiljne neuspjehe u kasnome osamnaestom stoljeću i nakon toga. Mnogi pisci skloni idejama prosvjetiteljstva pozvali su se na pet Euklidovih geometrijskih aksioma. Na osnovi tih pet aksioma Euklid je bio u stanju sagraditi čitav geometrijski sustav, kojega se smatralo primjerom univerzalnoga i nužno istinitog sustava, utemeljenog na razumu. Filozofi poput Spinoze tvrdili su da se istovjetna metoda može primijeniti u filozofiji. Sigurna zgrada filozofije i etike može se podići na osnovi sigurnoga i univerzalnog racionalnog temelja, kao što je onaj u Euklidovoj geometriji.

---

* Misli se na Kantovo djelo *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785.). Usp. 'Zasnivanje metafizike ćudoređa', preveo Viktor D. Sonnenfeld, Feniks, Zagreb, 2003. Nap. lektora.

Otkriće neeuklidske geometrije u devetnaestome stoljeću oborilo je pozivanja na ovu analogiju. Ispostavilo se da postoje drugi načini zasnivanja geometrije, a svaki je od njih imao unutarnju konzistentnost poput onoga Euklidova. No, koji je ispravan? Na to pitanje nema odgovora. Svi su oni različiti, svaki sa svojim vlasitim prednostima i problemima.

Ista zamjedba vrijedi i za sâm racionalizam. Dok se jednom tvrdilo da postoji samo jedno jedino racionalno načelo, sve se učestalije tvrdi da postoje – i da su uvijek postojale – mnoge različite 'racionalnosti'. Na kraju svoje analize racionalističkih pristupa pitanju istine i značenjâ, Alasdair MacIntyre zaključuje:

> I mislioci prosvjetiteljstva i njihovi nasljednici dokazali su da ne postoji slaganje o tome koja bi načela sve racionalne osobe prihvatile kao neosporna. Jednu vrstu odgovora dali su autori *Encyclopédie*, drugu pak Rousseau, treću je dao Bentham, četvrtu Kant, a petu škotski filozofi zdravog razuma te njihovi francuski i američki učenici. Neslaganje nije smanjeno ni u narednim razdobljima. Dosljedno tomu, naslijeđe prosvjetiteljstva postalo je pribavljanje ideala racionalnog opravdanja, a što se pokazalo neizvedivom zadaćom.

ALASDAIR MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 1988., str. 6.

Razum mnogo obećava, no ne uspijeva iznijeti svoje prednosti. Iz tog je razloga Hans-Georg Gadamer zajedljivo pisao o 'snu Robinsona Crusoea o povijesnome prosvjetiteljstvu, koje je izmišljeno kao što je i sam Crusoe izmišljen'.

O pojmu 'univerzalne racionalnosti' danas se razmišlja manje-više kao o fikciji. Postmodernizam je tvrdio da postoje razne 'racionalnosti' koje svaku za sebe treba priznati; ne postoji privilegirano stajalište, univerzalni pojam 'razuma' koji ih može prosuđivati.

Nakon što smo razmotrili neke apsekte razuma kao jednoga od teoloških izvora, sada se možemo posvetiti ideji predaje.

PREDAJA

Ako je i jedna kontroverza služila naglašavanju važnosti predaje, bila je to gnostička rasprava u drugom stoljeću. Suočen s tvrdnjama svojih gnostičkih kritičara da pogrješno tumači Bibliju, Irenej je tvrdio da su oni naprosto odabrali tumačiti Bibliju po svojemu ukusu. Ono što je bilo predano nisu bili biblijski tekstovi, već određen način čitanja i razumijevanja tih tekstova.

> Svatko tko želi spoznati istinu treba uzeti u obzir apostolsku predaju koja je poznata u svakoj crkvi diljem svijeta. Možemo nabrojati one koje su apostoli imenovali za biskupe i njihove nasljednike u crkvama do danas, a koji nisu naučavali i ništa znali o onome što ti ljudi misle.

IRENEJ, *Adversus haereses* II. ii. I – iv. I.

Irenej je dakle tvrdio da postoji neprekidni tijek kršćanskog nauka od apostolskog vremena do njegova razdoblja. Crkva može uputiti na one koji su održali crkveno naučavanje, kao i na određene javne standarde vjerovanjâ koji predočavaju glavne crte kršćanske vjere. Ovo se, tvrdi on, suprotstavlja tajnim i mističnim gnostičkim naučavanjima koja nisu dostupna javnom propitivanju, te za koje se ne može dokazati da potječu iz apostolskoga vremena. Predaja je stoga garant vjernosti izvornu apostolskome naučavanju, te čuvar od novina i pogrješnih tumačenja biblijskih tekstova.

Ovu je spoznaju dalje razvio u petome stoljeću Vincent iz Lérinsa, koji se brinuo da se određene doktrinarne novine ne uvedu bez opravdanoga razloga. Vincentu su poseban problem predstavljali neki Augustinovi nazori o predestinaciji, koje je smatrao nemudrim te nepromišljenim improvizacijama. Tako se ukazala potreba za uspostavljanjem javnih teoloških standarda kojima bi se takvi nauci prosuđivali. Koji bi dakle bio raspoloživi standard, kojim bi se Crkvu čuvalo od takvih pogrješaka? Za Vincenta, odgovor je bio jasan – predaja.

VINCENT IZ LÉRINSA, *Commonitorium* II, str. 1–3.

> Zbog brojnih i različitih pogrješaka, smatralo se potrebnim da netko postavi pravilo za tumačenje prorokâ i apostolâ, a koje je u skladu s vjerom Katoličke crkve. Sada se u Katoličkoj crkvi najveća pažnja posvećuje obdržavanju onoga što se svugdje vjeruje, uvijek i od svih ljudi (*quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*). To je ono istinsko i pravo katoličko. Jasno je to od snage riječi i razuma, koji sve univerzalno razumije. Slijedit ćemo 'univerzalnost' na način da priznajemo ovu vjeru kao istinitu, koju čitava Crkva ispovijeda po cijelome svijetu. Potvrđujemo 'starinu' ako se ni na koji način ne udaljavamo od onih razumijevanja za koje je jasno da su ih najveći sveci i naši oci navješćivali. I slijedimo 'dogovor' ako u ovoj starini slijedimo sve (ili svakako skoro sve) definicije biskupâ i učiteljâ.

Ovaj trojaki kriterij postao je poznat kao 'Vincentov kanon' i od velike je važnosti u suvremenim ekumenskim raspravama.

No ovaj je pristup predaji bio ranjiv na nekoliko mjesta. Naprimjer, moglo se činiti da se time tvrdi kako je 'predaja' čisto statički pojam – nazori prošlosti koje sadašnjost mora ponavljati. Zanimanje za ove poglede pokazali su neki rimokatolički krugovi tijekom devetnaestog stoljeća. Od posebnog su zanimanja nazori Johanna Adama Möhlera, utemeljitelja katoličke tübingenške škole. U svome vrlo čitanomu djelu *Simbolizam*, objavljenome 1832. godine, Möhler je prikazao razumijevanje predaje kao živoga glasa u Crkvi, po kojemu je svetopisamsko tumačenje kršćanske zajednice zaštićeno od zabluda.

JOHANN ADAM MÖHLER, *Symbolism: Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants*, Dunigan, New York, 1844., str. 351–352.

> Predaja je živa riječ očuvana u srcima vjernika. Ovom je smislu, kao općem smislu, povjereno tumačenje Svetoga Pisma. Iskaz, kojim ono progovara o bilo kojoj osporavanoj temi, sud je Crkve; i stoga, Crkva je sudac u stvarima vjere. Predaja u objektivnom smislu opća je vjera Crkve u svim vremenima, očitovana izvanjskim povijesnim svjedočanstvima; u ovom smislu, predaja se često naziva normom, standardom tumačenja Pisma – pravilom vjere.

Jasno je da Möhler razumije predaju kao onu koja ima subjektivni i objektivni aspekt. Objektivni smisao uglavnom odgovara Vincentovu poimanju doktrinarnog konsenzusa – kao 'zajedničke vjere Crkve u svim vremenima, iskazane u izvanjskim povijesnim svjedočanstvima'. Subjektivni element čuva predaju od toga da postane puka eklezijalna okamina. Predaja je nešto živo i dinamično.

Ovo pitanje ostaje i nadalje važno. U dvadesetom stoljeću Rimokatolička i Pravoslavna crkva posebice su nastojale inzistirati na razlikovanju 'predaje, tradicije' od 'tradicionalizma'. Ovo se potonje razumjelo kao ropsko i beživotno prianjanje doktrinarnim i moralnim formulacijama prošlosti, dok se ono prvo razumijevalo kao živa vjera Crkve. Ovaj pristup može se vidjeti u *Katekizmu Katoličke crkve* iz 1994. koji skreće pažnju na usku povezanost Pisma i Predaje.

> Prema Gospodinovoj zapovijedi evanđelje se prenosilo dvojako:
>
> 1 *usmeno*: 'Apostoli su usmenim propovijedanjem, primjerima i ustanovama predali ono pto su ili primili iz usta, drugovanja i djela Kristovih, ili naučili pod utjecajem Duha Svetoga';
>
> 2 *pismeno*: 'Apostoli i apostolski muževi (ljudi njihova kruga), nadahnuti istim Duhom Svetim, poruku su spasenja izrazili pismeno'.
>
> 'Da se evanđelje u Crkvi bez prekida uščuva neiskvareno i živo, apostoli su kao nastavljače ostavili biskupe, predajući im svoje vlastito učiteljsko mjesto'. 'Apostolsko se propovijedanje, na osobit način izraženo u nadahnutim knjigama, moralo neprekinutim nastavljanjem sačuvati sve do dovršenja vremena'. To živo prenošenje zbiva se po Duhu Svetom i, ukoliko je zasebno od Svetoga Pisma, mada s njime najuže povezano, naziva se 'Predajom'. Po njoj 'Crkva u svom naučavanju, životu i bogoštovlju postojano održava i svim naraštajima prenosi sve ono što ona jest, sve što vjeruje'... Na taj način sebedarje što ga je Otac izvršio po svojoj Riječi u Duhu Svetome, ostaje prisutno i djelotvorno u Crkvi.

Prevedeno prema: *Katekizam Katoličke crkve, Nav. dj.*, str. 38, §76-79.

Treba primijetiti naglasak koji je stavljen na ulogu Crkve kao živog organizma koji predaje sadržaj vjere, zasnovan na Pismu, svakoj generaciji. 'Predaja' se ovdje razumije kao živi i aktivni proces predavanja kršćanske vjere, a ne kao statički izvor objave, neovisne od Pisma.

Slični naglasci mogu se pronaći u spisima vodećih pravoslavnih teologa, poput Jeana Meyendorffa. U svojem utjecajnom djelu *Živa predaja*, Meyendorff ističe da predaju ne treba razumjeti kao nagomilano tijelo utvrđenih istina koje naprosto ponavlja spoznaje prošlosti:

> Istinita predaja uvijek je *živa* predaja. Mijenja se, a uvijek ostaje istom. Mijenja se jer se susreće s drugačijim situacijama, a ne zato što se preinačuje njezin bitni sadržaj. Ovaj sadržaj nije apstraktna tvrdnja; on je sâm živi Krist koji je rekao 'Ja sam istina'.

JOHN MEYENDORFF, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1978., str. 8.

Dakle, jasno nam je da riječ 'predaja' uključuje ne samo nešto predano, već aktivni proces promišljanja po kojemu se teološke i duhovne spoznaje vrjednuju, procjenjuju i predaju iz generacije u generaciju. U kršćanskoj se teologiji mogu nazrijeti tri opća pristupa predaji, te ćemo ih u nastavku razmotriti.

TEORIJA JEDNOG IZVORA PREDAJE

Kao odgovor raznim kontroverzama u ranoj Crkvi, napose gnosticističkoj prijetnji, započeo je razvoj ‘tradicionalne’ metode razumijevanja određenih svetopisamskih ulomaka. Patristički teolozi drugoga stoljeća, poput Ireneja Lyonskog, počeli su razvijati ideju crkveno ovlaštenog načina tumačenja određenih svetopisamskih tekstova, a za koje se tvrdilo kako potječu iz vremena samih apostola. Ne može se dopustiti Pismo tumačiti na svojevoljan ili individualistički način; mora ga se tumačiti u kontekstu povijesnoga kontinuiteta kršćanske Crkve. Parametri ovog tumačenja povijesno su utvrđeni i ‘predani’. ‘Predaja’ ovdje znači ‘tradicionalan način tumačenja Pisma u zajednici vjere’. Riječ je ovdje o *teoriji o jednom izvoru* teologije: teologija je utemeljena na Pismu, a ‘predaja’ označava ‘tradicionalan način tumačenja Pisma’.

Glavna struja reformacije prihvatila je ovaj pristup, inzistirajući da se tradicionalna tumačenja Pisma – poput nauka o Trojedinome Bogu ili onoga o praksi krštavanja djece – mogu zadržati ukoliko se dokaže da su u skladu s Pismom. Na osnovi ove zamjedbe, postat će nam jasno kako je netočno tvrditi da su vodeći reformatori izdizali privatne prosudbe ponad zajedničkih prosudbi Crkve, ili da su zapadali u neki oblik individualizma. Međutim, potonje je neupitno istinito za radikalno krilo reformacije (vidi o tome niže).

TEORIJA DVOSTRUKOG IZVORA PREDAJE

U četrnaestome i petnaestom stoljeću razvila su se drugačija razumijevanja predaje od onih ranije spomenutih. ‘Predaju’ se razumijevalo kao neovisan i poseban izvor objave, *uz Pismo*. Tvrdilo se da Pismo o brojnim stvarima šuti, no da je Bog providnošću uredio drugi izvor objave kako bi nadopunio ovaj manjak: izvor nepisane predaje, koja datira još od apostolâ. Ovo je *teorija o dva izvora* teoloije: teologija se zasniva na dva prilično različita izvora, na Pismu i na nepisanoj predaji.

Vjerovanje koje se ne može pronaći u Pismu može se tako na osnovi ove teorije dvostrukog izvora opravdati pozivanjem na nepisanu predaju. Ovo je stajalište snažno branio Tridentski koncil, koji je imao zadaću prikazati i obraniti rimokatoličko stajalište nasuprot reformacijskoj prijetnji. Trident je tvrdio da se Pismo ne može smatrati jedinim izvorom objave. Koncil je dakle tvrdio kako se Pismo i Predaja na sličan način trebaju smatrati nadahnutima od istoga Duha Svetoga, te očuvanima i predanima od strane iste Katoličke crkve.

Dekret o prihvaćanju svetih knjiga i o predaji. Prevedeno prema: Denzinger, *Nav. dj.*, §1501, str. 327.

> Uviđajući da se ta istina i zasade nalaze u pisanim predajama i u nepisanoj predaji, koju su apostoli primili iz ustiju samog Krista, ili su je sami apostoli, kao izgovorenu Duhom Svetim, tako reći rukama predali, te je (tako) stigla do nas, slijedeći primjere pravovjernih otaca, (Sabor) s jednakim osjećajem pobožnosti i s poštovanjem prihvaća i časti sve knjige i Starog i Novog zavjeta, jer je jedan Bog autor obadvaju, a (prihvaća i časti) i samu predaju, kako ono što spada na vjeru tako i ono (što spada) na moral, kao izrečenu Duhom Svetim i u neprestanom nasljeđivanju sačuvanu u Katoličkoj crkvi.

Međutim, zanimljivo je kako se Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.) udaljio od ovog pristupa u korist ranije spomenutog pristupa 'tradicionalnoga tumačenja Pisma'.

Ova dva upravo raspravljana pristupa potvrđuju vrijednost predaje. Treći pristup, koji ustvari predaju odbacuje, postao je utjecajan u radikalnome krilu reformacije, često poznatom kao 'anabaptističkom', a nadalje je razvijen i kod pisaca sklonijih prosvjetiteljstvu.

POTPUNO ODBACIVANJE PREDAJE

Prema radikalnim teolozima šesnaestog stoljeća, kao što su bili Thomas Müntzer i Caspar Schwenkfeld, svaki pojedinac ima pravo tumačiti Pismo kako želi, a pod vodstvom Duha Svetoga. Za radikalnog Sebastiana Francka, Biblija 'je knjiga zapečaćena sa sedam pečata koju nitko ne može otvoriti bez da upotrebljava Davidov ključ, a to je prosvjetljenje Duha'. Otvorio se dakle put individualizmu, koji je privatne prosudbe pojedinca izdigao iznad zajedničke prosudbe Crkve. Tako su radikali odbacili praksu krštavanja djece (kojoj je glavna struja reformacije ostala dosljedna) kao nesvetopisamsku. (Ne postoji izravna uputa na tu praksu u Novom zavjetu.)

Slično tomu, nauci poput onoga o Trojedinome Bogu ili o Kristovu božanstvu odbačeni su, jer počivaju na nepouzdanim svetopisamskim temeljima. Radikali nisu nalazili mjesta za predaju. Kako je Sebastian Franck 1530. napisao: 'Ludi Ambrozije, Augustin, Jeronim, Grgur, od kojih niti jedan nije poznavao Gospodina, tako mi Bog pomogao, niti je od Boga poslan naučavati. Bit će prije da su svi oni bili Antikristovi apostoli.'

Ovaj pristup dalje se razvio tijekom prosvjetiteljstva, koje se željelo osloboditi tradicijskih okova. Politička emancipacija od ugnjetavanja prošlosti (ključna tema francuske revolucije) značila je potpuno napuštanje prošlih političkih, društvenih i religijskih ideja. Jedan od razloga zbog čega su prosvjetiteljski pisci tako visoko vrjednovali ljudski razum jest u tome što ih je oslobađao potrebe za pozivanjem na predaju; sve ideje vrijedne spoznaje pristupačne su samomu razumu.

Poštovanje predaje stoga se smatralo kapitulacijom pred autoritetom prošlosti, samonametnutim sužanjstvom zastarjelih društvenih, političkih i religijskih struktura. 'Moderna se misao rodila iz krize autoriteta, oblikovala se u bježanju od njega i od početka težila prema autonomiji od svih tradicinalnih utjecaja' (Jeffrey Stout). Ili, kako to Michael Polanyi postavlja:

> Upozoreni smo da je mnoštvo nedokazanih vjerovanja ucijepljeno u nas još u najranijem djetinjstvu. Ta religijska dogma, autoritet starih, naučavanje školâ, pravila odgoja, sve je to ujedinjeno u jednome tijelu predaje koje smo nastojali prihvatiti uglavnom zbog toga što su to vjerovanja koja su oni prije nas obdržavali, a željeli su da ih i mi prigrlimo za svoje dobro.

MICHAEL POLANYI, *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958., str. 269.

Prosvjetiteljstvo je stoga predstavljalo radikalno odbacivanje predaje. Razum nije trebao nikakva dodatka glasova prošlosti.

TEOLOGIJA I ŠTOVANJE: VAŽNOST LITURGIJSKE TRADICIJE

Jedan od najvažnijih elemenata kršćanske tradicije jesu ustanovljeni oblici štovanja, inače poznati kao *liturgija*. Tijekom posljednjih godina došlo je do ponovnoga otkrivanja činjenice da kršćanski teolozi mole i štuju, te da taj pobožni kontekst oblikuje njihovo teološko promišljanje. Ovu se činjenicu poštovalo još od prvih stoljeća kršćanske Crkve. Izreka *lex orandi, lex credendi*, koja se približno može prevesti s 'način na koji moliš određuje što vjeruješ', izražava činjenicu da su teologija i pobožnost usko povezani. Što kršćani vjeruju utječe na način na koji mole i štuju; način na koji kršćani mole i štuju utječe na ono što vjeruju.

Dvije kontroverze u ranoj Crkvi, što su se suštinski ticale gnosticizma i arijanizma, jako dobro oslikavaju važnost ove točke. Na osnovi svoga radikalnog dualizma između 'tjelesnoga' i 'duhovnog', gnostici su tvrdili kako je materija po sebi zla. Odbacujući ovaj stav Irenej je uputio na činjenicu da se kruh, vino i voda upotrebljavaju u kršćanskim sakramentima. Kako oni mogu biti zli, ako im je dano tako važno mjesto u kršćanskome bogoštovlju?

Arije je tvrdio da je Krist najviši među Božjim stvorenjima. Njegovi protivnici, poput Atanazija, prigovorili su da je ova kristologija u potpunu neskladu s načinom kršćanskoga štovanja Boga. Atanazije je naglasio teološku važnost prakse upućivanja molitava Kristu, te štovanja koje je njemu upućeno. Ako je Arije u pravu, kršćani su krivi zbog idolatrije, odnosno štovanja stvorenja umjesto Boga. Ondje gdje je Arije vjerovao da teologija treba kritizirati liturgiju, Atanazije je vjerovao da teolozi trebaju uzeti u obzir bogoštovnu praksu.

U posljednje vrijeme došlo je obnove zanimanja za istraživanje odnosa između liturgije i teologije. U svojoj *Doxology* ['Doksologija'], metodistički pisac Geoffrey Wainwright skrenuo je pozornost na način na koji su teološki motivi uključeni u kršćansko bogoštovlje od najranijih vremena. Crkvena liturgija uključuje intelektualne elemente i nije po svome karakteru čisto osjećajna. Kao rezultat toga, već spomenuta uska veza teologije i liturgije potpuno je prirodna, jer su bogoštovlje i teološko promišljanje organski povezani.

U svome djelu *On Liturgical Theology* ['O teologiji liturgije'] (1984.) rimokatolički teolog Aidan Kavanagh tvrdi da je bogoštovlje primarni izvor i poticaj za kršćansku teologiju. Kavanagh je oštro razlikovao *primarnu teologiju* (bogoštovlje) od *sekundarne teologije* (teološkoga promišljanja). Ovo upućuje na to da bogoštovlje prethodi teologiji. No, što se događa ako liturgijski razvoj postane neodgovoran? Ima li teologija ulogu *ograničavanja* i *kritiziranja* liturgije? Ovo pitanje relativnog autoriteta *lex orandi* i *lex credendi* treba dalje istražiti, te će vjerojatno ostati predmetom živih rasprava u budućnosti.

RELIGIOZNO ISKUSTVO

'Iskustvo' je neprecizan termin. Podrijetlo te riječi poprilično je dobro shvaćeno: potječe od latinskog *experientia*, što se može tumačiti kao 'ono što proizlazi iz životnoga puta'. U ovome širokom smislu, ono znači 'skup spoznaja koje proizlaze iz neposrednog susreta sa životom'. Kada netko govori o 'iskusnome učitelju' ili o 'iskusnom liječniku', tada smatra da je učitelj ili liječnik naučio svoje zanimanje neposrednom praksom.

No termin je postepeno zadobio značenje koje nas ovdje posebno zanima. On označava unutarnji život pojedinca u kojemu pojedinac postaje svjestan svojih subjektivnih doživljaja i osjećaja. Odnosi se na unutarnji i subjektivni svijet iskustva, u suprotnosti s izvanjskim svijetom svakodnevnog života.

Brojni spisi, uključujući slavno djelo Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience* ['Raznolikosti religioznog iskustva'] (1902.) naglasili su važnost subjektivnih aspekata religije uopće, a napose kršćanstva. Kršćanstvo nije samo skup ideja (kao što se to može zaključiti iz naših rasprava o Pismu, razumu i predaji), već je riječ o promjeni unutarnjeg života pojedinca. Ovo zanimanje za ljudsko iskustvo posebno je povezano s pokretom općepoznatim kao *egzistencijalizam* kojeg ćemo, prije no što dalje krenemo, ukratko razmotriti.

EGZISTENCIJALIZAM: FILOZOFIJA LJUDSKOG ISKUSTVA

Na koji se način ljudska bića razlikuju od drugih oblika života? Ljudi su oduvijek bili svjesni nekih osnovnih razlika između sebe, s jedne strane, i svih drugih oblika života, s druge strane. No koja *je* razlika? I što to *znači* postojati? Vjerojatno najvažnija stvar koja razlikuje ljudska bića od drugih oblika života jest činjenica da su ona svjesna svoje egzistencije i postavljaju pitanja o njoj.

Uspon egzistencijalističke filozofije u konačnici je odgovor na ovaj ključni uvid. Mi ne samo da postojimo: mi *razumijemo*, mi *smo svjesni* svoga postojanja i svjesni smo da će naše postojanje jednoga dana biti okončano smrću. Važna nam je gola činjenica našega postojanja i teško nam je, gotovo nemoguće, potpuno prihvatiti distancirani stav prema njemu. Egzistencijalizam je u osnovi protest protiv nazora 'postvarenja' ljudskih bića, kao i zahtjev za pristupanjem osobnoj egzistenciji pojedinca s punom ozbiljnošću.

Termin 'egzistencijalizam' ima dva značenja. Na najosnovnijoj razini označava takav stav prema ljudskom životu koji poseban naglasak stavlja na neposredno iskustvo, iskustvo stvarnog života pojedinca. Bavi se načinima na koji pojedinci susreću druge i shvaćaju svoju konačnost. U razvijenijem smislu, termin označava *pokret* koji je svoj vrhunac vjerojatno doživio u razdoblju 1938.–1968., a čiji su izvori prvenstveno u spisima danskog filozofa Sørena Kierkegaarda (1813.–1855.). Kierkegaard je naglasio važnost individualne odluke i svijesti o ograničenosti ljudske egzistencije. U povijesti moderne teologije najvažniji doprinos razvoju egzistencijalizma dao je Martin Heidegger (1888.–1976.), napose u svome djelu *Bitak i vrijeme* (1927.). To je djelo Rudolfu Bultmannu dalo osnovne ideje i jezik kojeg je trebao za razvijanje kršćanskoga egzistencijalističkog prikaza ljudske egzistencije, i načina na koji ga je evanđelje prosvijetlilo i promijenilo.

Heideggerovim djelom prevladava tema *Dasein*, njemačka riječ koju nije lako prevesti: termin 'bitak' ponekad se upotrebljava u tu svrhu, premda se osnovna ideja vjerojatno bolje izražava riječju 'tubitak'. Bultmann je, posebice u svome *Komentaru Ivanova Evanđelja,* tvrdio da se Heideggerov egzistencijalistički vokabular može usvojiti za izražavanje osnovne ideje Novoga zavjeta, na način razumljiv sekularnoj publici. Od temeljne je važnosti Heideggerovo razlikovanje 'neautentične egzistencije' i 'autentične egzistencije', koje Bultmann stvaralački pretumačuje u svjetlu Novoga zavjeta.

Prema Bultmannu, Novi zavjet prepoznaje dva tipa ljudske egzistencije. Prvo, tu je nevjerujuća, neotkupljena egzistencija, što je neautentični oblik egzistencije. Ovdje pojedinci odbijaju sebe prepoznati onakvima kakvi doista jesu: stvorenjima čije dobro i spasenje ovisi o Bogu. Takvi pojedinci žele se opravdati pokušavanjem osiguranja egzistencije putem moralnoga djelovanja ili materijalnog boljitka. Ovaj čovjekov pokušaj samodostatnosti i Stari i Novi zavjet označavaju kao 'grijeh'.

Ovomu neautentičnom obliku ljudske egzistencije Novi zavjet nudi oblik vjerujuće, otkupljene egzistencije, u kojoj se napušta sva sigurnost koju smo sami stvorili, a pouzdajemo se u Boga. Uviđamo iluziju svoje samodostatnosti i umjesto toga pouzdajemo se u Božju dostatnost. Umjesto nijekanja da smo Božja stvorenja, mi prepoznajemo i ustrajavamo u ovoj zadaći, te na tome temeljimo svoju egzistenciju. Umjesto prianjanja uz prolazne stvari poradi sigurnosti, učimo napuštati vjeru u ovaj prolazni svijet kako bismo mogli svoje pouzdanje staviti u Boga samoga. Umjesto da pokušavamo sebe opravdavati, učimo prepoznavati da nam Bog nudi opravdanje kao slobodan dar. Umjesto nijekanja stvarnosti svoje ljudske konačnosti i neizbježnosti smrti, prepoznajemo da je sve ovo pobijeđeno smrću i uskrsnućem Isusa Krista, čija pobjeda postaje, vjerom, i našom pobjedom.

Nastanak egzistencijalizma odraz je važnosti pridodane unutarnjem svijetu ljudske egzistencije u modernom dobu. Bez obzira na to, mora se priznati da ovo zanimanje za ljudsku egzistenciju nije nešto novo; može se opravdano datirati još od Staroga i Novog zavjeta, a odražava se i u spisima Augustina iz Hippona. Martin Luther je izjavio: 'Iskustvo čini teologa', tvrdeći kako je nemoguće biti pravim teologom bez iskustva žestokoga i strašnog Božjega suda nad grijehom. Kako smo već uočili ranije, književni pokret poznat kao romantizam veliku je važnost pridao ulozi 'osjećaja' i otvorio je put novomu zanimanju za taj aspekt kršćanskoga života.

ISKUSTVO I TEOLOGIJA: DVA MODELA

U kršćanskoj se teologiji mogu razabrati dva glavna pristupa prema pitanju odnosa između iskustva i teologije:

1. Iskustvo je temeljno sredstvo kršćanske teologije;
2. Kršćanska teologija je interpretativni okvir unutar kojega se može tumačiti ljudsko iskustvo.

Drugi je pristup prevladao, te ćemo ga detaljnije razraditi.

Iskustvo kao temeljno sredstvo kršćanske teologije

Ideja da ljudsko religiozno iskustvo može biti temeljno sredstvo kršćanske teologije ima očitu privlačnost. Ona tvrdi da se kršćanska teologija bavi ljudskim iskustvom – nečim što je zajedničko čovječanstvu, a nije isključivim zatvorenim područjem neke male skupine. Za one koji su zbunjeni 'skandalom partikularnosti', ovaj pristup ima svojih prednosti. On pretpostavlja da su sve svjetske religije u osnovi ljudski odgovor na isto religiozno iskustvo – često označeno kao 'sržno iskustvo transcendentnoga'. Teologija je stoga kršćanski pokušaj promišljanja ovoga zajedničkog ljudskog iskustva, znajući da isto iskustvo stoji u pozadini drugih svjetskih religija. Ovomu ćemo se vratiti kada se budemo bavili pitanjem odnosa između kršćanstva i drugih religija.

Ovaj je pristup također plijenio pažnju kršćanske apologetike, kao što to jasno pokazuju spisi Paula Tillicha i Davida Tracyja. Ukoliko ljudi dijele zajedničko iskustvo, bilo da ga označavaju ili ne označavaju 'religioznim', kršćanska teologija može se obratiti tom iskustvu. Problem dogovora oko zajedničke polazišne točke tako je izbjegnut; polazišna točka već je dana u ljudskome iskustvu. Apologetika može pokazati da kršćansko evanđelje daje smisao ljudskom iskustvu. Ovaj se pristup najbolje može razabrati u knjizi propovijedi Paula Tillicha *The Courage to Be* ['Odvažiti se na bivstvovanje'], koja je zaokupila veliku pažnju nakon objavljivanja 1952. Mnogim se promatračima činilo da je Tillich uspio povezati kršćanski navještaj sa zajedničkim ljudskim iskustvom.

No, tu postoje i teškoće. Najočitija je ta da postoji vrlo malo empirijskog dokaza za određenje 'zajedničkoga ljudskog iskustva' tijekom ljudske povijesti i kulture. Ovu ideju tako je lako postaviti, ali ju je gotovo nemoguće provjeriti. Kritika je svoj najzreliji i najučeniji izraz pronašla u 'Experiental-Expressive Theory of Doctrine' ['Iskustveno-izražajna teorija nauka'], da upotrijebimo terminologiju istaknutoga teologa s Yalea, Georgea Lindbecka. U svome djelu *The Nature of Doctrine* ['Narav nauka'] (1984.) Lindbeck je izložio važnu analizu naravi kršćanskoga nauka.

Lindbeck predlaže podijeliti teorije nauka u tri opća tipa. *Kognitivno-propozicionalistička* teorija naglašava kognitivne aspekte religije, ističući način na koji nauci djeluju kao istiniti iskazi ili informativne propozicije. *Iskustveno-izražajna* teorija tumači nauke kao nekognitivne simbole unutarnjih ljudskih osjećaja ili stavova. Treća mogućnost, koju i sam Lindbeck zagovara, jest *kulturalno-lingvistički* pristup religiji. Lindbeck povezuje ovaj model s 'načelima vođenom' ili 'regulativnom' teorijom nauka. Nas ovdje posebno zanima Lindbeckova kritika drugoga pristupa.

Prema Lindbecku, iskustveno-izražajni pristup religiji, promatra religije – uključujući i kršćanstvo – kao javna, kulturno uvjetovana očitovanja i potvrdê predjezičnih oblika svijesti, stavova i osjećaja. Drugim riječima, postoji neko univerzalno 'ljudsko iskustvo' kojega kršćanska teologija (kao i druge religije) pokušava izraziti riječima. Iskustvo dolazi najprije; teologija dolazi kasnije. Kako Lindbeck tvrdi, privlačnost ovoga pristupa za izgradnju nauka utemeljena je na brojnim značajkama zapadne misli kasnoga dvadesetog stoljeća. Naprimjer, suvremena zaokupljenost međureligijskim dijalogom u značajnoj je mjeri potpomognuta tvrdnjama kako su razne religije različiti iskazi zajedničkoga sržnog iskustva, kao što to ilustriraju konstatacije poput 'izolirane srži susreta' ili 'neposredovane svijesti o transcendentnom'.

Načelni prigovor ovoj teoriji, iskazanoj na prethodni način, jest nemogućnost njezine provjerljivosti. Kako to Lindbeck izjavljuje, 'religiozno iskustvo' jest beznadno neodređena ideja. 'Teško je ili nemoguće odrediti njegove posebne značajke, a dok se to ne učini, tvrdnja o zajedništvu ostaje logički i empirijski praznom'. Tvrdnja o tome kako su 'razne religije različite simbolizacije jednoga te istog temeljnog iskustva Konačnog' u konačnici je neprovjerljiva hipoteza, ne samo zbog teškoće smještavanja i opisivanja 'temeljnog iskustva'. Kako to Lindbeck ispravno navodi, čini se da to znači kako postoji 'barem logička mogućnost da budist i kršćanin mogu imati u osnovi istu vjeru, premda vrlo različito izraženu'. Teorija može biti vjerodostojna samo ukoliko je moguće izdvojiti zajedničko temeljno iskustvo iz religioznog jezika i ponašanja, te pokazati da su jezik i ponašanje iskazi ili odgovori na zajedničko temeljno iskustvo.

Zbog takvih razloga, drugi pristup razumijevanju odnosa između iskustva i teologije ponovno je aktualan.

Iskustvo kao nešto što treba biti protumačeno

Prema ovom pristupu, kršćanska je teologija okvir unutar kojega se mogu protumačiti nejasna iskustva. Teologija želi tumačiti iskustvo. Ona je poput mreže koju bacamo preko iskustva kako bi dohvatili njegovo značenje. Iskustvo je tu sagledano kao nešto što treba biti protumačeno, a ne kao nešto što samo sebe tumači.

Kao klasični primjer ovog pristupa obično se navodi 'teologija križa' Martina Luthera, koja je i danas značajna za kritiku uloge iskustva u teologiji. Lutherov je stav da je iskustvo od presudne važnosti za teologiju; bez iskustva teologija je osiromašena i manjkava, prazna posuda koju treba ispuniti. No iskustvo se ne može samo po sebi smatrati pouzdanim teološkim sredstvom; ono mora biti protumačeno i ispravljeno teologijom.

Luther predlaže da pokušamo zamisliti kako je bilo Isusovim učenicima na Veliki petak. Oni su sve ostavili kako bi slijedili Isusa. Središte razloga njihova života bilo je u Isusu. Činilo se da on ima odgovore na sva njihova pitanja. Tada su im ga, pred njihovim očima, uzeli i javno ga smaknuli. Učenici su iskusili odsutnoga Boga. Nije bilo načina na koji bi itko iskusio Boga kao prisutnog u tom događaju. Čak se čini da je i sâm Isus imao trenutačni osjećaj Božje odsutnosti – 'Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?' (Matej 27,46). Prema Lutheru, ovaj način razmišljanja pokazuje kako su iskustvo i osjećaji nepouzdani kriteriji.

Luther tvrdi da oni što su stajali oko križa nisu iskusili Božju prisutnost – stoga su zaključili da je Bog odsutan sa scene. Uskrsnuće preokreće ovaj sud: Bog je bio prisutan na skriveni način, a koji je način iskustvo pogrješno zamijenilo s odsutnošću. Teologija tako tumači naše osjećaje čak do točke proturječenja prema osjećajima, kada oni navode na pogrješan put. Ona naglašava Božju vjernost i stvarnost uskrsle nade – čak i ondje gdje iskustvo navodi na drugačiju pomisao. Teologija je stoga okvir za osmišljavanje proturječnosti iskustva. Boga se može iskusiti kao odsutnoga iz svijeta – no teologija inzistira da je ovo iskustvo privremeno i manjkavo, te ga se ne može uzeti kao vjerodostojno.

No teologija također dopušta da iskustvo bude protumačeno i na pozitivniji način. Može se reći da dijalektika između kršćanskog nauka o stvaranju i onoga o grijehu daje tumačenje zajedničkoga ljudskog iskustva – svijesti o neispunjenosti ili radoznali osjećaj čežnje za nečim neodređenim. Kako bismo oslikali odnos između teologije i iskustva možemo razmotriti Augustinovu analizu značenja iskustva u kršćanskome nauku o stvaranju.

Prema Augustinu, naš osjećaj neispunjenosti posljedica je kršćanskoga nauka o stvaranju – činjenice da smo stvoreni na sliku Božju. Tu se stoga nalazi ugrađena sposobnost ljudske naravi da stupi u odnos s Bogom. No zbog palosti ljudske naravi ova je mogućnost narušena. Postoji dakle prirodna tendencija da se druge stvari isprobaju kako bi tu potrebu ispunile. Stvorene stvari postaju zamjenom za Boga. No, one u tome ne zadovoljavaju. Ljudska su bića stoga ostavljena s osjećajem čežnje – čežnje za nečim neodređenim.

Ovaj je fenomen bio prepoznat od početka ljudske civilizacije. U svome dijalogu *Gorgija*, Platon uspoređuje ljudsko biće s praznim vrčevima. Ljudska su bića na neki način uvijek neispunjena. Vjerojatno najveći iskaz tog osjećaja i njegovo najslavnije teološko tumačenje može se pronaći u slavnim Augustinovim riječima: ‘Stvorio si nas za sebe i naša su srca nemirna dok se ne smire u tebi.’

U čitavome Augustinovu promišljanju, napose u njegovim autobiografskim *Ispovijestima*, ponavlja se ista tema. Sudbina je čovječanstva ostati nepotpuno u svojoj sadašnjoj egzistenciji. Njegove nade i najdublje čežnje ostat će zauvijek nadama i čežnjama. Augustin je povezao teme stvaranja i otkupljenja kako bi protumačio ljudsko iskustvo ‘čežnje’. Budući da je čovječanstvo stvoreno na sliku Božju, ono želi stupiti u odnos s tim Bogom čak i ako ne može prepoznati za čim točno čezne. No zbog ljudskog grijeha čovječanstvo ne može zadovoljiti tu čežnju bez Božje pomoći. I tako se razvija stvarni osjećaj frustracije, nezadovoljstva. To nezadovoljstvo – iako ne i njegovo teološko tumačenje – dijelom je zajedničkoga ljudskog iskustva. Augustin izražava taj osjećaj kada kaže da on ‘jeca neizrecivim jecajima na svome lutalačkom putu, sjećajući se Jeruzalema srcem podignutim prema njemu – Jeruzaleme, moja zemljo, Jeruzaleme, majko moja’.

Augustin će svoga najsjajnijega suvremenog apologetu imati u spisima oxfordskog teoretičara književnosti i teologa dvadesetog stoljeća C. S. Lewisa. Vjerojatno najoriginalniji aspekt Lewisova stvaralaštva jest njegovo uporno i snažno pozivanje na religioznu imaginaciju, pri čemu razvija Augustinovu maksimu *desiderium sinus cordis* (‘čežnja čini srce dubokim’). Lewis je, poput Augustina, bio svjestan određenih dubokih ljudskih osjećaja koji su upućivali na dimenziju naše egzistencije ponad prostora i vremena. Postoji, Lewis je tvrdio, u ljudskim bićima duboki i intenzivni osjećaj čežnje, kojeg niti jedan zemaljski predmet ili iskustvo ne može zadovoljiti.

Lewis taj osjećaj naziva 'radost' i tvrdi da on upućuje na Boga kao na svoj izvor i cilj (odatle i naslov njegove slavne autobiografije, *Suprised by Joy* ['Radošću iznenađen']). Po Lewisu, radost je 'nezadovoljena strast za kojom se više čezne nego za bilo kojim drugim zadovoljstvom ... svatko tko ju je iskusio htjet će je opet imati'.

Lewis je ovo pitanje dalje spomenuo u svojoj propovijedi naslovljenoj 'The Weight of Glory' ['Težina slave'], koju je izložio na oxfordskom sveučilištu 8. lipnja 1941. Lewis je govorio o 'strasti koju niti jedna prirodna sreća ne može zadovoljiti', o 'strasti, koja još uvijek luta i nesigurna je po pitanju svojega objekta, i uglavnom nesposobna vidjeti taj objekt u pravcu gdje on uistinu leži'. Postoji nešto samoporažavajuće u ljudskoj strasti, jer ono za čim se čezne, kada se to dostigne, čini se da ostavlja tu strast nezadovoljenom. Lewis to opisuje služeći se slikom stare potrage za ljepotom, koristeći se pritom prepoznatljivim augustinskim slikama:

C. S. LEWIS, 'The Weight of Glory', u: *Screwtape Proposes A Toast*, Collins, London, 1965., str. 97–98.

> Knjige ili glazba u kojima smo mislili da se nalazi ljepota izdat će nas ako im vjerujemo: ona nije *u* njima, već samo dolazi *po* njima, a ono što je s njima došlo jest čežnja. Ove stvari – ljepota, sjećanje na našu prošlost – slike su onoga za čim uistinu čeznemo; no ako se zamijene sa samom stvari tada postaju nijemim idolima, slamajući srca njihovih štovatelja. Jer one nisu stvari sáme; one su samo miris cvijeta kojega nismo pronašli, odjek melodije koju nismo čuli, vijesti iz zemlje koju nismo posjetili.

Osnovna točka koja se ovdje naglašava potpuno je augustinska: stvaranje stvara osjećaj čežnje za svojim stvoriteljem, koja se sama po sebi ne može zadovoljiti. Na ovaj je način bitno augustinski okvir primijenjen na zajedničko ljudsko iskustvo, kako bi pružio prikladno teološko tumačenje.

FEUERBACHOVA KRITIKA TEOLOGIJA ZASNOVANIH NA ISKUSTVU

Kako je ranije napomenuto, mnogi su teolozi smatrali da su teologije zasnovane na iskustvu pokušaj bijega iz slijepe ulice prosvjetiteljskog racionalizma ili od teškoća glede navodne partikularnosti kršćanske objave. F. D. E. Schleiermacher izvrstan je primjer teologa koji ljudsko iskustvo nastoji postaviti kao početnu točku kršćanske teologije. Schleiermacher je posebno obratio pozornost na važnost 'osjećaja potpune ovisnosti' za teologiju. Istražujući narav i izvore ovog osjećaja bilo je moguće pronaći mu izvore u Bogu. Ovaj je pristup iznimno privlačan. No, kako je Ludwig Feuerbach pokazao, taj je pristup i iznimno problematičan.

U predgovoru prvomu izdanju svoga vrlo utjecajnoga djela, *Bit kršćanstva* (1841.), Ludwig Feuerbach navodi da je 'svrha ovoga djela pokazati kako su nadnaravne tajne religije utemeljene na poprilično jednostavnim prirodnim istinama'. Ideja vodilja ovog djela varljivo je jednostavna: ljudska su bića stvorila bogove koji utjelovljuju idealizirana shvaćanja ljudskih težnji, potreba i strahova. Ljudski 'osjećaj' nema ništa s Bogom; izvorno je ljudski i pogrješno je shvaćen uz pomoć vrlo djelatne ljudske imaginacije. 'Ako je osjećaj bitni instrument ili organ religije, tada Božja narav nije ništa drugo do izraz naših osjećaja ... Božja bit koja je shvaćena osjećajem nije ustvari ništa drugo do bit osjećaja, oduševljena i ushićena sama sobom – ništa drugo nego sobom opijen i samozadovoljan osjećaj.'

Za Schleiermachera, narav religijske samosvijesti jest takva da se iz nje može izvesti egzistencija otkupitelja; za Feuerbacha, ova vrsta samosvijesti nija ništa više i ništa manje nego svijest ljudskih bića o samima sebi. To je iskustvo sebe samoga, ne Boga. 'Svijest o Bogu' uglavnom je ljudska samosvijest, a ne posebna kategorija ljudskog iskustva.

Feuerbachova analiza nastavlja širiti utjecaj u zapadnom liberalnom kršćanstvu. Drži se da je postojanje Boga utemeljeno na ljudskome iskustvu. No, kako Feuerbach naglašava, ljudsko iskustvo nije ništa drugo do iskustvo *sebe*, a ne Boga. Mi možemo jednostavno projicirati svoja iskustva i rezultat toga nazvati 'Bogom', no pritom trebamo biti svjesni da su to samo iskustva naših vlastitih ljudskih naravi. Feuerbachov pristup predstavlja razarajuću kritiku ideja kršćanstva usredotočenih na čovjeka.

Primjetno je kako Feuerbachova kritika religije gubi mnogo od svoje snage kada za predmet ima neteističke religije ili pak takve teologije (poput one Karla Bartha) koje tvrde da se bave izvanjskim božanskim susretom s čovjekom. Međutim, kada se Feuerbachovu kritiku primijeni na teističku konstrukciju ili na tumačenje ljudskih emocionalnih ili psiholoških stanja, tada je ona u svome pravom elementu. Je li itko uistinu progovorio o Kristu ili o Bogu? Ili smo samo projicirali svoje čežnje i strahove na imaginarnu transcendentnu razinu ili na udaljenu povijesnu figuru o kojoj tako malo znamo?

Porast uvjerenja da kristologija mora biti objektivno utemeljena u povijesti Isusa iz Nazareta (koje je, primjerice, napose prevladavajuće u spisima Wolfharta Pannenberga) barem je dijelom pripisiv Feuerbachovoj kritici religije. Sáma ideja 'Boga' bila je, prema Feuerbachu, iluzija koju smo načelno mogli izbjeći te je, s dostatnim napretkom u samospoznaji, u cijelosti ukinuti. To je naravno mali – i vjerojatno neizbježan – korak od ove pretpostavke k marksističkome nazoru, koji drži da je religiozni osjećaj sam po sebi proizvod otuđene društvene egzistencije.

U ovom smo poglavlju ukratko istražili sredstva koja su dostupna kršćanskoj teologiji, kao i neke rasprave o njihovim mogućnostima i ograničenjima. U narednom ćemo poglavlju istražiti rezultate njihove primjene, te tako ući u područje kršćanske teolgije u pravome smislu riječi. Sve dosad rečeno donekle je uvodno; tek sada možemo početi istraživati teme kojima smo pripravili temelj.

PITANJA UZ 6. POGLAVLJE

1 Zašto je narativna teologija postala tako privlačna teolozima kasnoga dvadesetog stoljeća?

2 'Biblija sáma je religija protestanata' (William Chillingworth). Slažete li se s ovom slavnom izrekom?

3 Kako biste razlikovali 'racionalni' i 'racionalistički' pristup teologiji?

4 Zašto je kritiziran prosvjetiteljski pristup ljudskom razumu?

5 Zašto je Irenej predaju smatrao tako važnim sredstvom za svoje argumenate protiv gnostičkih kritičara?

6 Iznesite naučavanje Tridentskog koncila glede međusobnog odnosa Pisma i predaje.

7 Iznesite Feuerbachovu kritiku teologija zasnovanih na iskustvu. Koliko uvjerljivim smatrate taj argument? Što mislite, koje su teologije najranjivije po tom pitanju?

DODATNA LITERATURA

Za odabir primarnih izvora važnih za ovo poglavlje, vidi MCGRATH, ALISTER, *The Christian Theology Reader*, 2. izd., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, 2001., drugo poglavlje.

Pismo

Opći uvodi

CARSON, D. A., DOUGLAS J. MOO i LEON MORRIS, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1994.

CHILTON, BRUCE, *Beginning New Testament Study*, SPCK, London, 1986.

DUNN, JAMES D. G., *Unity and Diversity in the New Testament*, 2. izd., SCM Press, London, 1990.

GUNDRY, ROBERT H., *A Survey of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1994.

JOHNSON, LUKE T., *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

KAISER, OTTO, *Introduction to the Old Testament*, Blackwell Publishers, Oxford, 1975.

Kanon Pisma

BECKWITH, ROBERT T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, SPCK, London, 1985.

BRUCE, F. F., *The Canon of Scripture*, InterVarsity press, Downers Grove, 1988.

Childs, Brevard, *The New testament as Canon: An Introduction*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

DAVIES, W. D., 'Canon and Christology', u L. D. Hurst i N. T. Wright (ur.), *The Glory of Christ in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1987., str. 19–36.

METZGER, BRUCE M., *The Canon of the New Testàment*, Clarendon Press, Oxford,1987.

SANDERS, JAMES A., *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

WESTCOTT, BROOKE FOSS, *The Bible and the Church*, Macmillan, London, 1901.

Inspiracija i autoritet Pisma

ABRAHAM, WILLIAM J., *The Divine Inspiration of Holy Scripture,*, Oxford University Press, New York, 1981.

ACHTEIMEIER, P. J., *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals*, Westminster ress, Philadelphia, 1980.

BURTCHAELL, JAMES T., *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

HENRY, CARL F. H., *God, Revelation and Authority*, Word, Waco, TX, 1976.–1983.

Parley, Edward i Peter Hodgson, 'Scripture and Tradition', u P. Hodgson i R. King (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 35–61.

PINNOCK, CLARK H., *The Scripture Principle*, Harper & Row, San Francisco, 1984.

PREUS, ROBERT, *The Inspiration of Scripture: A Study of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Oliver & Boyd, London, 1955.

TREMBLATH, K .R., *Evangelical Theories of Biblical Inspiration*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Tumačenje Pisma

BARR, JAMES, *Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, London, 1961.

COGGINS, R. J. i J. L. HOULDEN, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London, 1990.

HIRSCH, E. D. JR., *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

KAISER, WALTER C. i MOISES SILVA, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.

KRENTZ, EDGAR, *The Historical-Critical Method*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

MORGAN ,ROBERT, *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

NEILL, STEPHEN C. i N. T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

SUGIRTHARAJAH, R. S., (ur.), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, SPCK, London, 1991.

THISELTON, ANTHONY C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.

Razum

BRODY, B. A., *Readings in the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1974.
DAVIS, STEPHEN T., *Logic and the Nature of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983.
EVANS, STEPHEN C., *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1982.
KENNY, ANTHONY, *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
MITCHELL, BASIL, *The Justification of Religious Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1973.
PLANTINGA, ALVIN J. (ur.), *The Ontological Argument*, Mcmillan, London, 1968.
ROWE, WILLIAM, R. i WILLILAM J. Wainwright, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973.
SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
—*Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *Reason Within the Bounds of Religion*, 2. izd., Eerdmans, Grand Rapids, 1984.
YANDELL, KEITH E., *Christianity and Philosophy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984.
Vidi također i djela pod naslovom 'Filozofska teologija'.

Predaja

BIEMER, GÜNTER, *Newman on Tradition*, Herder & Herder, New York, 1967.
CAMPENHAUSEN, HANS VON, *Tradition and the Life in the Church*, Collins, London, 1968.
CONGAR, YVES, M.-J., *Tradition and Tradition: An Historical and Theological Essay*, Macmillan, New York, 1967.
EBELING, GERHARD, *The World of God and Tradition*, Collins, London, 1968.
GEISELMAN, J. R., *The Meaning of Tradition*, Burns & Oates, London, 1966.
MEYENDORFF, JOHN, *Living Tradition*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1978.
OBERMAN, HEIKO A., 'Quo vadis, Petre? Tradition from Irenaneus to Humani Generis', *Scottish Journal of Theology* 16, 1963., str. 225–55.
PELIKAN, JAROSLAV, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, New Haven, CT, 1984.
YARNOLD, EDWARD I., 'Tradition', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993., str. 643–7.

Iskustvo

ALSTON, WILLIAM P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, London, 1991.
DAVIS, CAROLINE FRANKS, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
EVANS, C. STEPHEN, *Subjectivity and Religious Belief*, Christian University Press, Grand Rapids, MI, 1976.
LASH, NICHOLAS, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1988.
MCGRATH, ALISTER E., 'Theology and Experience: Reflections on Cognitive and Experiental Approaches to Theology', *European Journal of Theology* 2, 1993., str. 65–74.
PROUDFOOT, WAYNE, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, 1985.

Naravna teologija

BARR, JAMES, *Biblical Faith and Natural Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
BARTH, KARL i EMIL BRUNNER, *Natural Theology*, SCM Press, London, 1947.
DOWEY, E. A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York, 1952.
GERSON, LLOYD P., *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, Routledge, London, 1990.
HARTSHORNE, CHARLES, *A Natural Theology of Our Time*, Open Court, La Salle, IL, 1967.
LONG, EUGENE T., *Prospects for Natural Theology*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1992.
MACQUARRIE, JOHN, 'Natural Theology', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, MA, 1993., str. 402–5.
MASCALL, ERIC L., *He Who Is*, Darton, Longman and Todd, London, 1966.
O'DONNOVAN, Joan E., 'Man in the Image of God: The Disagreement between Barth and Brunner Reconsidered', *Scottish Journal of Theology* 39, 1986., str. 433–59.
TENNANT, FREDERIC ROBERT, *Philosophical Theology*, 2 sv., Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
WISNEFSKE, NED, *Our Natural Knowledge of God: A Prospect for Natural Theology after Kant and Barth*, Peter Lang, New York, 1990.

SPOZNAJA BOGA: NARAVNA I OBJAVLJENA

7

Kako se Boga može spoznati? Po nekima, Boga treba tražiti u složenostima i proturječnostima ovoga svijeta. 'Ljudska potraga za Bogom' uključuje pažljivo procjenjivanje dokaza uzetih iz svijeta prirode, uključujući ljudski razum i svijest. Po drugima, ljudska je narav ograničena u svojim mogućnostima i nije sposobna otkriti Božje postojanje ili njegovu narav na ovaj način. Čovječanstvu netko treba reći kakav je Bog.

Pitanje o kojem se pritom raspravlja jest *objava* – kršćansko poimanje da Bog može biti spoznat i on to omogućuje svojim samootkrivanjem u prirodi i ljudskoj povijesti. Veliki škotski teolog Hugh Ross Mackintosh jednom je sažeo pitanja o objavi na sljedeći način: 'Religijska spoznaja Boga, bilo gdje da ona postojala, dolazi putem objave; bili bismo, inače, u nevjerojatnoj poziciji u kojoj bi čovjek mogao spoznati Boga bez Božje volje da bude spoznat.'

Rasprava o naravi i nužnosti objave u kršćanskoj tradiciji bila je kako zanimljiva, tako i važna, te ćemo se njome baviti u ovome poglavlju. Jedan od najznačajnijih aspekata ove rasprave jest način na koji se 'naravna' spoznaja Boga – postignuta putem promišljanja o naravnome poretku – odnosi prema 'objavljenoj' spoznaji. Ovu ćemo točku razmotriti u drugome dijelu poglavlja; naša se pažnja najprije okreće pitanju na koji se način termin 'objava' može razumjeti.

IDEJA OBJAVE

Tijekom stoljeća, središnjom su temom kršćanske teologije bili neuspješni ljudski pokušaji potpunoga proniknuća u Božju bit i narav. Iako se općenito drži da je naravna spoznaja Boga moguća (rani spisi Karla Bartha istaknute su iznimke ovog konsenzusa), ona je ograničena kako u dosegu, tako i u dubini. Ideja *objave* izražava rašireno vjerovanje kršćanske teologije da nam mora biti 'rečeno kakav je Bog' (Eberhard Jüngel).

U 1960-ima, kada su izazvane i redefinirane mnoge tradicionalne ideje, kršćanska teologija doživjela je veliki prevrat. Jedan od takvih izazova bio je poimanje objave. Iskrsla su dva problema, od kojih je svaki bacao sumnju na tradicionalno kršćansko razumijevanje objave. Najprije je F. G. Downing napomenuo kako suvremeno zanimanje za objavu duguje ne toliko samoj biblijskoj građi, koliko istaknutosti epistemoloških problema u suvremenoj filozofiji. Pitanje o 'ispravnoj spoznaji', primjerice u filozofiji znanosti, neprikladno se prenijelo na teologiju. Tvrdilo se da se Biblija bavi spasenjem, a ne spoznajom. Prevladavajuće pitanje u Novome zavjetu bilo je 'Što moram *činiti* da bih bio spašen?', a ne 'Što moram *spoznati*?'

U odgovoru na spomenutu dilemu naglašavalo se da je biblijski pojam spasenja često izražen u terminima 'spoznaje' te, prema Svetome pismu, ljudsko spasenje počiva na spoznaji o mogućnosti spasenja u Kristu kao i na pravome čovjekovu odgovoru, koji je nužan kako bi se spasenje moglo dogoditi. 'Spoznaja Boga', biblijski shvaćena, ne znači naprosto 'informaciju o Bogu', nego životodajno i spasonosno Božje samootkrivenje u Kristu.

Drugo, biblijski su stručnjaci poput Jamesa Barra tvrdili da je pitanje objave bilo od marginalne važnosti u Starome i Novom zavjetu. Pretpostavljali su da jezik objave nije ni temeljan, a niti ujednačen u biblijskim spisima. Međutim, ubrzo je postalo jasno kako su njihova zapažanja počivala na nekritičkom prihvaćanju sustavno razvijenih ideja 'objave', a ne na pažljivu razmatranju jezika objave samoga Pisma. Svakako je istinito da srednjovjekovna ili suvremena poimanja objave nisu eksplicitno prisutna niti u Starome niti u Novom zavjetu. Međutim, to ni u kojem slučaju ne upućuje na to da je jezik objave u Pismu odsutan ili čak marginalizairan.

Svakako je točno reći da Novi zavjet ne uči da 'objava' znači 'otkrivanje prethodno nepoznatoga Boga'. Može se reći da se termin 'objava', u svojoj svakodnevnoj uporabi, uzima sa značenjem 'činiti da nešto bude spoznato u svoj svojoj punini', ili, 'potpuno otkrivanje onoga što je dotad bilo tamno ili nejasno'. No, govoriti o 'objavi Boga' u teološkom kontekstu ne smije podrazumijevati da je samoobjava Boga i njegovo *potpuno* otkrivanje.

Naprimjer, mnogi pisci unutar grčke pravoslavne tradicije naglašavaju da *objava* Boga ne ukida *tajnu* Boga. Nauk o 'pričuvi' Johna Henryja Newmana naglašava isto. Uvijek postoji više u Bogu no što mi možemo spoznati. Nadalje, Luther pretpostavlja da je Božja samoobjava samo parcijalna, no i ta je parcijalna objava pouzdana i prikladna. On razvija ideju 'Božje skrivene objave' – jedan od najvažnijih aspekata njegove 'teologije križa'.

U kršćanskoj teologiji postignut je konsenzus o tome da priroda (ili stvorenje) svjedoči o svojemu stvoritelju. Ova naravna spoznaja Boga treba biti nadopunjena objavom koja daje pristup informaciji koja inače ne bi bila dostupna. No, ideja objave uključuje više od priopćavanja informacije o Bogu; ona u sebi nosi i ideju Božjega *samootkrivenja*. Kada govorimo o drugim osobama možemo povući razliku između 'znati o nekome' i 'poznavati nekoga'. Prvi izričaj znači znanje ili prikupljanje podataka o pojedincu (poput njegove visine, težine, itd.). Drugi izričaj uključuje osobni odnos.

U širemu smislu, 'objava' ne znači samo prijenos sirovoga znanja, već osobno Božje samootkrivanje u povijesti. Bog je preuzeo inicijativu u procesu samootkrivanja, koji svoj vrhunac i ispunjenje doseže u povijesti Isusa iz Nazareta. Ovo su u dvadesetome stoljeću naglasili pisci koji su bili pod utjecajem različitih tipova personalističkih filozofija, poput Friedricha Gogartena, Dietricha Bonhoeffera i Emmanuela Hirscha. Emil Brunner, koji također pripada ovoj grupi mislilaca, naglasio je važnost nauka o utjelovljenju za objavu: u Kristu se može vidjeti osobno Božje samootkrivenje. Vjernici su 'Božji partneri u dijalogu kroz povijest'. Objava zadobiva osobni oblik. Ovo ćemo pitanje dalje istražiti kada se budemo bavili idejom osobnoga Boga.

MODELI OBJAVE

Objava je, kao i većina teoloških pojmova, složen pojam. U pokušaju razlučivanja i rasvjetljavanja njegovih različitih sastavnica, teolozi su upotrebljavali različite modele razumijevanja objave. U nastavku ćemo razmotriti četiri takva modela. Treba naglasiti da oni nisu međusobno isključivi. Potvrđivanje jednoga ne uključuje nijekanje bilo kojega od preostala tri modela. Ukoliko se oni ispravno shvate, tada predstavljaju različite naglaske u kršćanskome razumijevanju objave.

OBJAVA KAO NAUK

Ovaj pristup bio je karakterističan za konzervativne evanđeoske i katoličke neoskolastičke škole, a u promijenjenom i dopunjenom obliku još i danas ima značajan utjecaj u kršćanskoj tradiciji. Dok su evanđeoski teolozi naglašavali ulogu Pisma u posredovanju objave, katolički neoskolastici puno su veći značaj pridali ulozi Predaje, a napose crkvenomu učiteljstvu (*magisterium*). Termin 'poklad objave' ili 'poklad istine', koji označava spoznaje Crkve prikupljene tijekom stoljeća, često se upotrebljava u ovom kontekstu. Prema ovome pristupu, objavu treba prije svega (no ne i isključivo) razumijevati kao skup doktrinarnih postavki.

Za neke konzervativne protestante objava je informacija posredovana Biblijom, a koja se pritom smatra zbirkom doktrinarnih iskaza. Te se postavke mogu tada prikupiti, kako bi se stvorila matrica kršćanske teologije. Ovakav se pristup može pronaći u šestosveščanom djelu Carla F. H. Henryja *God, Revelation and Authority* ['Bog, objava i autoritet'], koje je bilo donekle utjecajno u američkim evanđeoskim krugovima. Objava je 'informacija o Božjoj naravi' koju daje Biblija. Drugi pisci unutar evanđeoske tradicije inzistirali su na tome da se objava treba razumjeti kao zajedništvo božanskog djelovanja i božanskih riječi. Dobar je primjer James I. Packer (r. 1926.), koji piše slijedeće:

> Bog se nije odrekao svoga cilja da nas ima za svoje prijatelje; umjesto toga, on je u svojoj ljubavi odlučan da nas spasi od grijeha i sebi nas obnovi. U ostvarenju toga cilja, njegova je namjera učiniti nam se spoznatljivim, kao naš Otkupitelj i Ponovni Stvoritelj, a po utjelovljenju, smrti, uskrsnuću i vladavini Njegova Sina. Ostvarivanje ove namjere zahtijeva veliki broj pripremnih događanja, počevši od obećanja o ženinu sjemenu (Postanak 3,15), te šireći se kroz čitavu starozavjetnu povijest. Ovo je također zahtijevalo i veliki broj verbalnih uputa, predviđajući svaku stavku u nizu prije no što se pojavila i primjenjujući njezine primjere unatrag, tako da u svakome trenutku čovjek može razumjeti razotkrivenu povijest spasenja, nadajući se ispunjenju obećanja u njegovu potpunome ostvarenju, te se poučavajući o tome kakvim osobama ljudi, kao objekti milosti, trebaju postati. Tako se povijest spasenja (povijest djela Božjih) dogodila u kontekstu povijesti objave (povijesti Božjih proročanstava).

JAMES I. PACKER, *God has Spoken*, 2. izd., Hodder & Stoughton, London, 1979., str. 82.

Srodan pristup imaju brojni rimokatolički teolozi, napose Reginald Garrigou-Lagrange i Hermann Dieckmann. Temelji ovog pristupa leže u iskazima Prvoga vatikanskog koncila o naravi vjere, a koji uključuju sljedeće:

Iz Dogmatske konstitucije 'Dei Filius' o katoličkoj vjeri. Prevedeno prema: Denzinger, Nav. dj., §3011, str. 554.

Nadalje, božanskom i katoličkom vjerom treba vjerovati sve ono što se nalazi u pisanoj i predanoj Božjoj riječi, i što Crkva, bilo svečanom odlukom bilo redovitim *učiteljstvom*, predočuje da treba vjerovati kao nešto što je od Boga objavljeno.

Jasno je da ovaj pristup smatra kako objava poprima oblik doktrinarnog iskaza, ustanovljenog od strane Crkve. Takvi se iskazi mogu pronaći i u Pismu i u nepisanoj predaji (primijetite kako koncil potvrđuje ranije nazore izrečene u iskazima Tridentskog koncila).

Ovaj je pristup bio žestoko kritiziran, napose od strane postliberalnog teologa Georgea Lindbecka u njegovu djelu *Nature of Doctrine* ['Narav nauka']. Lindbeck ovaj pogled na objavu naziva 'propozicionalističkim' ili 'kognitivnim'. Takav pristup gleda na objavu kao na 'informativne pretpostavke ili istinite iskaze o objektivnim stvarnostima'. Lindbeck naprotiv tvrdi da ovaj pristup treba odbaciti kao intelektualistički i doslovan, jer počiva na pogrješnoj pretpostavci da je objektivnu istinu o Bogu moguće iskazati na konačan način, sveobuhvatno i bezvremenski, a u obliku doktrinarnih postavki (propozicijâ).

Lindbeckova kritika 'kognitivnih' teorija objave ili naukâ vrlo je snažna kada se usmjerava na neoskoloastičko razumijevanje objave. Naprimjer, stav neoskolastičkog pisca Hermanna Dieckmanna da nadnaravna objava prenosi pojmovnu spoznaju putem propozicija, otvoren je ozbiljnim kritikama s obzirom na smjernice koje je Lindbeck predložio. Bez obzira na to, nisu sve kognitivne teorije nauka ranjive na ovome pitanju. Nužno je jasno razlikovati između stava da se iscrpan i nedvosmislen iskaz o Bogu prenosi putem objave pojmovnim propozicijama, s jedne strane, te stava da postoji izvorno kognitivni element u doktrinarnim iskazima, s druge. Naprimjer, mnogi teolozi srednjovjekovnog razdoblja ustvari su razumijevali objavu kao dinamičan pojam. Na nju se gledalo kao na 'percepciju božanske istine, koja smjera ovoj istini' Takvim teolozima objava daje *pouzdani*, no *ne i potpuni* opis stvarnosti.

Stoga potreba za propozicionalističkim pristupom objavi ne isključuje druge pristupe. Vjerojatno najveća slabost kršćanske teologije jest njezina nesklonost prepoznavanju komplementarnosti različitih modela, jer ih promatra međusobno isključivima. Tvrditi da objava uključuje informaciju o Bogu ne znači nijekati da ona također može uključivati i posredovanje Božje prisutnosti ili promjenu ljudskoga iskustva.

Važna inačica ovoga pristupa objavi može se pronaći u spisima Karla Bartha. Za Bartha Biblija sáma nije objava; ona je svjedočanstvo o objavi. To je povezano s Barthovim poimanjem 'tri vida Riječi Božje'. Prema Barthu, nužno je razlikovati trostruko kretanje: od Riječi Božje u Kristu prema svjedočanstvu o toj Riječi u Pismu, te konačno prema navještaju te Riječi u propovijedanju vjerničke zajednice. Tako je Krist taj koji utjelovljuje objavljenoga Boga, a Pismo je svjedočanstvo o toj objavi Boga u Kristu. Premda Barth pridaje veliku važnost teološkome bavljenju s Pismom, jasno je da je njegov naglasak na onomu kome je Pismo svjedokom – na Kristu – prije no na samome svetopisamskom tekstu.

OBJAVA KAO PRISUTNOST

Ovaj model objave napose je povezan s piscima dijalektičke teološke škole, koji su bili pod utjecajem dijaloškog personalizma Martina Bubera. Vjerojatno najvažniji izraz takvoga pristupa može se pronaći u djelu Emila Brunnera *Istina kao susret*, koje izlaže ideju objave kao osobne Božje komunikacije – drugim riječima, komunikatorovo priopćavanje osobne Božje prisutnosti u vjerniku. 'Gospodstvo i Božja ljubav ne može se ni na koji drugi način komunicirati, nego Božjim sebedarjem.'

Brunnerov je naglasak na tome da Bog u procesu objave ne prenosi samo informaciju. Objava se tiče prenošenja Božje osobne prisutnosti, a ne samo informacije o Bogu. Brunner, zasnivajući svoje ideje na Buberovoj analizi odnosa 'Ja-Ti' i 'Ja-Ono', ustvrđuje kako postoji snažni odnosni element u objavi. Boga se doživljava kao 'Ti', a ne kao 'Ono'. Objava je teleološka, proces usmjeren k svome cilju – a taj je cilj uspostava međusobnog odnosa Boga koji se objavljuje i čovječanstva.

Brunnerov koncept 'istine kao susreta' uvodi tako dva elementa koje on smatra potrebnima za ispravno razumijevanje objave: ona je *povijesna* i ona je *osobna*. Pod prvim Brunner podrazumijeva da istina nije nešto stalno u vječnome svijetu ideja, nešto što nam je otkriveno ili priopćeno u objavi, već je riječ o nečemu što se *događa* u prostoru i vremenu. Istina postaje Božjim djelovanjem u prostoru i vremenu. Pod drugim, Brunner želi naglasiti da je kontekst ovoga Božjeg *djelovanja* ništa drugo do Božja *osoba*, a ne skup ideja ili naukâ o Bogu. Objava Boga jest Božje sebedarje čovječanstvu. Za Brunnera je Božja objava nužno kristocentrična: tu se on protivi čistom objektivizmu pravovjernog nauka propozicionalističke objave, kojega karakterizira Lutherov izričaj u smislu da su Pismo 'jasle u koje je Krist polegnut'.

Na osnovi ovog pristupa Brunner razvija kritiku poimanja objave kao takve, a koja se predstavlja u riječima ili propozicijama o Bogu. Ovakvo poimanje objektivizira Boga i svodi ga na status *objekta*, a ne *osobe*. 'Niti jedan govor, niti jedna riječ nisu prikladni otajstvu Boga kao osobe.' Objava se ne može razumjeti kao davanje podataka o Bogu. 'Ona nikada nije samo priopćavanje znanja, nego predstavlja životodajno i životoobnoviteljsko zajedništvo.' Objava se stoga primarno razumijeva kao priopćavanje ili uspostavljanje osobnog odnosa.

Naravno, ove se ideje mogu pronaći i u ranijim razdobljima crkvene povijesti. Prepoznavanje da objava uključuje osobnu prisutnost posebno je jasno iskazala himna Johna Henryja Newmana, 'Slava Najsvetijemu':

I dar veći od milosti
Tijelo i krv će pročistiti;
Prisutnost Božja i Božje najosobnije
I bit svebožanska.

OBJAVA KAO ISKUSTVO

Treći utjecajni model usredotočuje se na ljudsko iskustvo. Boga se razumije kao objavljenoga ili spoznatog u iskustvu pojedinca. Ovaj se pristup povezuje s njemačkim liberalnim protestantizmom devetnaestog stoljeća, napose s F. D. E. Schleiermacherom i A. B. Ritschlom. Schleiermacherova pozadina jest ona moravskoga pijetizma, koji je veliki naglasak stavljao na osobnu pobožnost prema Kristu i važnost osobne svjesnosti o obraćenju. Većina pijetističkih pojavnih oblika u osamnaestom stoljeću, uključujući metodizam, veliki je naglasak stavljala na pojmove poput 'iskustvena religija' (što znači 'religija utemeljena na iskustvu') i 'živa vjera' (suprotstavljena beživotnoj teološkoj ortodoksiji). 1796. Schleiermacher se preselio u Berlin kako bi preuzeo nove dužnosti bolničkog kapelana. U godini svoga dolaska u Berlin pridružio se 'Athenaeumu', skupini mislilaca kojima je duh prosvjetiteljstva bio odbojan. Družio se s vodećim osobama romantičkog pokreta, kao što su Novalis i Friedrich Schlegel. Posljedica ovih odnosa bila je teologija duboko utemeljena na romantičkome nazoru, s novim naglaskom na ulozi individualne religiozne svijesti i osjećaja.

Prvi izraz Schleiermacherove teološke metode može se pronaći u djelu *O religiji: govori upućeni njezinim obrazovanim prezirateljima*, anonimno objavljenom 1799. (Iako je naslovljena 'Govori /*Reden*/', ova knjiga ustvari nema izvor u predavanjima ili prigodnim obraćanjima). Knjiga razvija obranu kršćanstva, dijelom zasnovanu na argumentu da je religija živa svijest o većoj cjelini u kojoj je pojedinac samo dio, i o kojoj je potpuno ovisan. Bit religije leži u 'temeljnome, posebnom i integrativnom elementu ljudskog života i kulture'. To Schleiermacher imenuje osjećajem potpune i krajnje ovisnosti o nečemu beskonačnom, koje je spoznatljivo putem konačnih stvari. Religija općenito (ne samo kršćanska) nužan je kontekst znanosti i umjetnosti bez koje bi ljudska kultura bila osiromašena.

U *Kršćanskoj vjeri* (drugo izdanje 1834.) Schleiermacher naglašava kako kršćanska vjera nije primarno pojmovna; kršćanske nauke radije treba promatrati kao iskaze drugog reda koji se tiču njezine primarne religijske istine, a to je iskustvo otkupljenja. Kršćansku se pobožnost (*Frömmigkeit*) može smatrati temeljem kršćanske teologije; međutim, ne treba je razumjeti kao pobožnost pojedinca, već kao korporativnu pobožnost Crkve. Bit ove pobožnosti nije neko racionalno ili moralno načelo, već 'osjećaj' (*das Gefühl*), neposredna samosvijest. Opća ljudska svijest o ovisnosti o nečemu neodređenom je, prema Schleiermacheru, u kontekstu kršćanske vjere prepoznata i tumačena kao osjećaj potpune ovisnosti o *Bogu*. Ovaj 'osjećaj potpune ovisnosti' početna je točka kršćanske teologije. Kako je A. E. Biedermann kasnije komentirao, Schleiermacherovu se telogiju može smatrati kritičkim istraživanjem dubokih unutarnjih osjećaja čovječanstva. Ljudski intelekt tako promišlja ljudski osjećaj i, čineći to, tumači ga.

Jedna od najvećih slabosti ovoga modela posebice je uočljiva nakon kritike koju je protiv njega usmjerio Ludwig Feuerbach (1804.–1872.). On je tvrdio da je to 'iskustvo' nešto neznatno više od 'iskustva sebstva'. Već smo razmotrili ovu poteškoću i napomenuli njenu važnost za teologije zasnovane na iskustvu, poput ove Schleiermacherove. Pristup su također kritizirali postliberalni mislioci poput Georgea Lindbecka, koji je tvrdio kako pozivanje na neposredovano religiozno iskustvo, koje bi bilo zajedničko čitavome čovječanstvu, nije valjano u tome što se radi o 'lažnoj univerzalnosti'.

OBJAVA KAO POVIJEST

Jedan prilično drugačiji pristup, koji se posebice povezuje s njemačkim teologom Wolfhartom Pannenbergom, usredotočuje se na temu 'objave kao povijesti'. Po Pannenbergu, kršćanska je teologija zasnovana na analizi univerzalne i javno dostupne povijesti, a ne na unutarnjoj subjektivnosti osobne ljudske egzistencije ili na posebnom tumačenju te povijesti. Sáma je povijest (ili ima sposobnost to biti) objava. Za Pannenberga, objava je bitno javni i univerzalno-povijesni događaj koji je prepoznat i *protumačen* kao 'Božji čin'. Pannenbergove 'Dogmatske teze o nauku o objavi' razlažu ovo stajalište u sedam teza, od kojih su prvih pet od osobitog interesa u odnosu na ovaj model spoznaje:

1 Samoobjava Boga u Pismu nije se dogodila izravno, na način teofanije, već neizravno, u Božjim djelima u povijesti. ('Teofanija' je Božje očitovanje u vremenskoj formi, no ne nužno materijalnoj, a koju treba razlikovati od utjelovljenja u kojemu se Boga razumijeva kao trajno objavljenoga u Kristovoj osobi.)
2 Objava nije potpuno izložena na početku, već tek na kraju objavljene povijesti.
3 Za razliku od posebnih božanskih očitovanja, Božja objava u povijesti javno je i univerzalno dostupna, te otvorena svakome tko na nju gleda otvorenim očima.
4 Univerzalna Božja objava nije potpuno ostvarena u povijesti Izraela; ona je utoliko ostvarena u sudbini Isusa iz Nazareta ukoliko je kraj povijesti anticipiran u toj sudbini.
5 Krist-događaj ne može se promatrati u smislu objavljivanja Boga izoliranog od povijesti; on pripada kontekstu povijesti Božjeg djelovanja prema Izraelu.

Na ovim je temeljima Pannenberg u mogućnosti tvrditi da je Kristovo uskrsnuće središnji čin božanske objave u povijesti, čemu ćemo se vratiti kasnije kada budemo analizirali uskrsnuće.

Pannenbergov pristup objavi u jednakoj je mjeri izazvao i oduševljenje i kritiku. Ideja o ustanovljenju evanđelja na temeljima univerzalne povijesti činila se odvažnim i stvaralačkim činom, jer je teologiji dopuštala da ponovno zadobije intelektualno dostojanstvo za kojeg su mnogi mislili da je već dugo proigrano u korist marksizma. Konkretno, činilo se da ova ideja time izbjegava zamku koju joj je postavio Ludwig Feuerbach, tvrdeći da je Schleiermacherov pristup objavi, koji započinje ljudskim iskustvom, tek nešto neznatno više od teologije stvorene objektivizacijom ljudskih osjećaja. Pannenberg je, pozivanjem na povijest, u mogućnosti izbjeći tijek misli koji vodi u Feuerbachovu slijepu ulicu, a inzistirajući na tvrdnji da teologija niče iz povijesti, a ne iz ljudskih osjećaja otkupljenja ili Božje prisutnosti.

NARAVNA TEOLOGIJA: NJEZIN DOSEG I OGRANIČENJA

Sada se okrećemo važnom pitanju o tome do koje se mjere Boga može spoznati iz naravnoga poretka stvari. Ovo važno područje teološke rasprave tradicionalno je poznato kao 'naravna teologija' i steklo je veću važnost posljednjih godina, a zbog promicanja dijaloga između kršćanske teologije i prirodnih znanosti. Bi li istraživanje prirodnog svijeta moglo dovesti do većeg poštovanja prema njegovu stvoritelju?

'Nebesa slavu Božju kazuju, naviješta svod nebeski djelo ruku njegovih' (Psalam 19,1). Ovaj dobro poznati tekst opća je tema Biblije – mudrost Božja koja je stvorila svijet može se spoznati kroz stvoreni svijet. Istraživanje ove teme pokazalo se naplodnijim teološkim područjem. Našu raspravu započinjemo onime što se općenito smatra razdjelnicom u proučavanju ovoga pitanja: doprinosom Tome Akvinskoga.

TOMA AKVINSKI O NARAVNOJ TEOLOGIJI

Nauk o stvaranju zauzima središnje mjesto u klasičnom pristupu pojmu naravne teologije. To se vjerojatno najbolje može vidjeti iz onoga što se općenito smatra najvažnijim tekstom o toj temi: *Summa contra Gentiles* Tome Akvinskoga, pisana tijekom 1259.–1261., najprije u Parizu, a potom u Napulju. Jedna od njegovih najznačajnijih rasprava tiče se načina na koji se može razumjeti Božji odnos prema svome stvorenju – odnos kojega Toma Akvinski analizira u terminima uzročnosti.

Prema Tomi Akvinskomu, kao posljedica toga što je Bog na neki način uzrok svih stvorenih stvari postoji u stvorenome poretku temeljna 'sličnost (*similitudo*) s Bogom'. Budući da se ne može reći kako je išta od stvorenja nastalo spontano, može se reći da je postojanje svih stvari posljedica odnosa uzročne ovisnosti između stvorenja i stvoritelja. Koristeći se bitno aristotelovskim kategorijama uzročnosti, Toma Akvinski izlaže stajalište koje se može sažeti na sljedeći način:

1. Pretpostavimo da A uzrokuje B.
2. Pretpostavimo također da A posjeduje kvalitetu Q.
3. Tada će i B posjedovati kvalitetu Q, kao rezultat uzročnog djelovanja od strane A.

Cjeloviti argument Tome Akvinskoga složen je i nije bez poteškoća; ipak, njegova logika zaključivanja je jasna. Postoji prisutnost u učinku kojega stvaraju značajke koje mogu poslužiti pri identifikaciji njegova uzroka. Postoje, takoreći, fizički i metafizički otisci unutar onoga što je uzrokovano, i oni su temelj induktivnom argumentu o postojanju toga uzroka, a oni također dopuštaju da se ustanove barem neki aspekti njegove naravi.

Ako je Bog stvorio svijet, u stvorenom se poretku može (takoreći) pronaći Božji 'potpis'. Toma Akvinski o tome govori na sljedeći način:

Prevedeno prema: TOMA AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. I, preveo Augustin Pavlović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 2. 2–4, str. 389.

> Razmišljajući o tim tvorevinama možemo se višestruko diviti Božjoj mudrosti i nju promatrati ... Promatranje Božjih djela pomaže da se spozna Božja mudrost... Ovo nas promatranje [Božjih djela] vodi da se divimo vrhovnoj Božjoj sili te u srcima ljudi izaziva strahopoštovanje pred Bogom ... To promatranje u dušama ljudi užiže ljubav prema Božjoj dobrosti... Prema tome, ako dobrost stvorova, ljepota i dražest tako privlače duhove ljudi, onda će Božja izvorska dobrost, kad je pažljivo

usporedimo s potočićima dobrostî što ih nalazimo u pojedinim stvorovima, raspaliti duše ljudi i potpuno ih privući k sebi.

Nešto od bujice Božje dobrote može se tako pronaći u rječicama ljepote stvorenja.

Za Tomu Akvinskoga, jedna od najosnovnijih kvaliteta koje se Bogu mogu pripisati jest 'savršenost'. Iako se taj pojam može jasno razumjeti u moralnim terminima, Toma Akvinski upotrebljava ga kako bi okarakterizirao različitost Boga od stvorenoga svijeta. 'Savršenost' je kvaliteta koju Bog posjeduje, stoga i ono što je Bog stvorio posjeduje tu kvalitetu:

1 u manjoj mjeri no što tu savršenost Bog posjeduje; i
2 kao rezultat svoje stvorenosti od Boga.

U ovome se smislu 'savršenstvo' može promišljati kao atribut karakterističan za Boga, no odražava se i u stvorenom poretku zbog primarnog metafizičkog odnosa Boga prema svim ostalim stvarima.

CALVIN O NARAVNOJ TEOLOGIJI

Prva knjiga Calvinovih *Institucija* otvara se raspravom o ovome temeljnom problemu kršćanske teologije; kako možemo nešto znati o Bogu? Calvin tvrdi da se Bog otkriva putem stvorenja – u čovječanstvu, prirodnom poretku i u samome povijesnom procesu. Imenovana su dva temelja takve spoznaje: jedan subjektivni, drugi objektivni. Prvi je temelj 'osjećaj božanstva' (*sensus divinitatis*) ili 'sjeme religije' (*semen religionis*) koje je Bog posijao u svako ljudsko biće. Bog je ljudska bića obdario nekim osjećajem ili slutnjom svoga postojanja. Kao da je ono nešto o Bogu upisano u srce svakoga ljudskog bića.

Calvin imenuje tri posljedice ove svijesti o božanstvu: univerzalnost religije (koja, ukoliko je neupućena u kršćansku objavu, zapada u idolatriju), nemirna savjest i podanički strah od Boga. Calvin tvrdi da sve te posljedice mogu poslužiti kao polazne točke za kršćansko navještanje. Drugi takav temelj leži u iskustvu i promišljanju poretka svijeta. Činjenica da je Bog stvoritelj, iz koje zatim proizlazi divljenje Božjoj mudrosti i pravednosti, može se ustvrditi razmatranjem stvorenoga poretka s vrhuncem u čovječanstvu samome.

Važno je naglasiti kako Calvin ni u kom slučaju ne tvrdi da je ova spoznaja Boga iz stvorenog poretka svojstvena, ili čak ograničena na kršćanske vjernike. Calvin tvrdi da je *svatko*, inteligentnim i racionalnim promišljanjem o stvorenome svijetu, sposoban doći do ideje o Bogu. Stvoreni poredak je 'pozornica' ili 'ogledalo' koje odražava božansku prisutnost, narav i atribute. Iako nevidljiv i nedohvatljiv, Bog želi biti spoznat u obliku stvorenih i vidljivih stvari, odijevajući ih u odjeću stvaranja.

JEAN CALVIN, *Institutes* I. iii. 1–2.

U ljudskome umu postoji, i to po naravnom instinktu, osjećaj božanstva. Uzimamo da je ova konstatacija iznad svih kontroverzi. Stoga, da nitko ne bi mogao pobjeći pod izlikom neznanja, Bog neprestano obnavlja i donekle povećava ovu svjesnost, tako da su svi ljudi, prepoznajući da postoji Bog i da je on njihov stvoritelj, osuđeni svojim svjedočanstvom, jer su ga propustili štovati i dati mu život

> u službu … Postoji bezbroj svjedočanstava na nebesima i na zemlji koja razglašuju čudesa njegove mudrosti. Ne samo one tajanstvenije stvari za detaljnije proučavanje, kao što su astronomija, medicina i sve prirodne znanosti, već sve one koje čak i one najneukije i neznalice prisiljavaju na promatranje, tako da ne mogu niti otvoriti svoje oči bez da su te stvari prisilljeni gledati.

Slična se tema može jasno nazrijeti u spisima francuskoga prosvjetiteljskog mislioca Jeana Bodina (1539.–1596.), napose u njegovu djelu *Universae naturae theatrum* ('Pozornica prirodnog svemira'):

JEAN BODIN, *Universae naturae theatrum*, Frankfurt, 1597., str. 10.

> Na ovu smo svjetsku pozornicu došli ni zbog kojeg drugog razloga nego da shvatimo čudesnu silu, dobrotu i mudrost najsavršenijega stvoritelja svih stvari, do one mjere do koje je to moguće, duboko promišljajući o pojavnosti svemira te o svim stvoriteljevim djelima i pojedinim činima, s ciljem da budemo još gorljivije poneseni u štovanju njega.

Calvin pritom odaje priznanje prirodnim znanostima (poput astronomije i medicine) zbog njihove sposobnosti da oslikaju čudesni poredak stvorenja, kao i samoj božanskoj mudrosti na koju prirodne znanosti upućuju. Međutim, značajno je to da se u ovoj točki Calvin ne poziva na specifično *kršćanske* izvore objave. Njegov je argument zasnovan na empirijskom promatranju i zaključivanju. Ako Calvin i navodi svetopisamske navode, čini to kako bi učvrstio opću naravnu spoznaju o Bogu, a ne da je postavi na prvo mjesto. On naglašava da postoji način otkrivanja Boga u stvorenju, koji je zajednički onima unutar i onima izvan kršćanske zajednice.

Postavivši tako temelje opće spoznaje Boga, Calvin naglašava njezine manjkavosti: njegov je partner u dijalogu po ovom pitanju klasični rimski pisac Ciceron, čije je djelo *O naravi bogova* vjerojatno najutjecajniji klasični iskaz o naravnoj spoznaji Boga. Calvin tvrdi kako je epistemološka udaljenost između Boga i čovječanstva, koja je inače već prevelika, zbog ljudskog grijeha još i više povećana. Naša naravna spoznaja Boga nesavršena je i smetena, čak do točke povremenoga proturječja. Naravna spoznaja Boga služi da bi se čovječanstvu uskratila bilo kakva isprika zbog nepoznavanja Božje volje; no ona je svakako neprikladna kao temelj potpunog opisivanja Božje naravi, karaktera i njegova nauma.

Nakon što je sve to naglasio, Calvin uvodi pojam objave. Pismo neprestano ponavlja ono što se može spoznati o Bogu preko prirode, dok istovremeno razjašnjava ovu opću objavu i istu dopunjava. 'Spoznaja Boga, koja je jasno iskazana u poretku svijeta i svih stvorenja, još je jasnije i bliskije objašnjena u Riječi.' Samo po Pismu vjernik ima pristup spoznaji otkupiteljskog djelovanja Boga u povijesti, s vrhuncem u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista. Za Calvina, objava je usredotočena u osobi Isusa Krista; naša spoznaja Boga njime je posredovana. Boga se stoga može u potpunosti spoznati samo po Isusu Kristu, koga se pak može spoznati samo po Pismu; međutim, stvoreni poredak daje važne polazne točke u vezi objave, kao i u svezi s njenim djelomičnim posljedicama.

Osnovna je dakle ideja da spoznaja Boga stvoritelja može ići i putem prirode i putem objave, tako da objava razjašnjava, potvrđuje i proširuje ono što se može spoznati putem prirode. Spoznaja Boga otkupitelja – koja je za Calvina specifično *kršćanska* spoznaja Boga – može se steći samo putem kršćanske objave u Kristu i po Pismu.

REFORMIRAN TRADICIJA O NARAVNOJ TEOLOGIJI

Pojam naravne teologije značajno se razvio u konfesionalnim tekstovima reformirane tradicije. Galsko vjeroispovijedanje (1559.) tvrdi da se Bog objavljuje čovječanstvu na dva načina:

Galsko vjeroispovijedanje (1559.), članak 2.

> Prvo, u svojim djelima, kako u njihovu stvaranju tako i u njihovu održavanju i brizi o stvorenome. Drugo, i jasnije, u svojoj Riječi koja je u početku objavljena u proročanstvima, a koja su kasnije zapisana u knjigama koje nazivamo Svetim Pismom.

Slična se ideja nalazi u Belgijskome vjeroispovijedanju (1561.), koje je proširilo kratki iskaz o naravnoj teologiji iz Galskoga vjeroispovijedanja. Još jedanput, utvrdilo se da spoznaja Boga dolazi na dva načina:

Belgijsko vjeroispovijedanje (1561.), članak 2.

> Prvo, po stvaranju, održanju i upravljanju svemirom koji je pred našim očima najljepša knjiga, u kojemu su sva stvorenja, velika i mala, poput mnogih likova koji nas vode dubokom promišljanju o nevidljivim Božjim stvarima, poimence, o njegovoj vječnoj moći i božanstvu, kako to apostol Pavao kaže (Rimljanima 1,20). Sve su te stvari dostatne uvjeriti čovječanstvo i ostaviti ga bez izgovora. Drugo, on nam svojom svetom i božanskom Riječju jasnije i potpunije čini spoznatljivim sve ono što nam je nužno znati u ovome životu, na njegovu slavu i za naše spasenje.

Dvije teme koje jasno izniču iz ovih konfesionalnih izjava mogu se sažeti na sljedeći način:

1. Postoje dva oblika spoznaje Boga, jedan kroz naravni poredak i drugi kroz Pismo.
2. Drugi oblik je jasniji i potpuniji od prvog.

Ovaj osnovni okvir od velike je važnosti za razvoj teorije o 'dvije knjige' u reformiranoj teologiji, napose u Engleskoj, koja je prirodu i Pismo smatrala dvama komplementarnim izvorima naše spoznaje o Bogu. Tako je Francis Bacon preporučivao proučavanje 'knjige Riječi Božje' i 'knjige djela Božjih' u svojoj knjizi *Advancement of Learning* ['Napredovanje u učenju'] (1605.). Ovo djelo izvršilo je velik utjecaj na englesku misao glede odnosa između znanosti i religije. Naprimjer, u svome traktatu iz 1674., naslovljenom *The Excellency of Theology compared with Natural Theology* ['Odličnost teologije u usporedbi s naravnom teologijom'], Robert Boyle je primijetio da 'kao što dvije velike knjige, priroda i Pismo, imaju istoga autora, tako istraživanje ove druge knjige uopće ne ometa radoznalo oduševljenje čovjeka u istraživanju one prve'. Povremeno je Boyle svijet označavao kao 'Božju poslanicu napisanu čovječanstvu'. Slične su misli izražene u klasiku Sir Thomasa Brownea *Religio medici*:

Sir THOMAS BROWNE, *Religio Medici*, London, 1642., II. 16.

> Postoje dvije knjige iz kojih prikupljam informacije o božanstvu. Osim one napisane, Božje, postoji druga, ona od njegove sluškinje, prirode, taj univerzalni i javni rukopis koji je izložen svakom oku. Oni koji Boga nisu nikada vidjeli u jednoj, otkrili su ga u drugoj knjizi.

Ova metafora o dvije knjige jednog božanskog autora bila je od velike važnosti u održanju zajedništva između kršćanske teologije i pobožnosti, s jedne strane, i sve većeg zanimanja za prirodni svijet u sedamnaestomu i osamnaestom stoljeću, s druge. Može je se smatrati integralnim elementom reformirane tradicije prije Bartha.

PRISTUPI OTKRIVANJU BOGA U PRIRODI

Nauk o stvaranju daje teološki temelj poimanju naravne spoznaje Boga. Ako je Bog stvorio svijet, tada treba očekivati da će Božje stvorenje nositi obilježje božanskoga djela. Kao što se poseban stil umjenika može vidjeti u njegovoj skulpturi ili kao što slikar može potpisati svoje djelo, tako se i Božja prisutnost, tvrdilo se, može otkriti u stvorenju. No, u kojem dijelu stvorenja?

Unutar bogate tradicije promišljanja ovog pitanja tijekom stoljeća, moguće je razlučiti tri glavna odgovora:

1 *Ljudski razum.* Augustin iz Hipona opširno se osvrnuo na ovo pitanje u *De Trinitate* ('O Trojedinome Bogu'). Njegova argumentacija može se sažeti na sljedeći način. Ako je Bog želio biti otkriven u stvorenju, trebamo očekivati da ćemo Boga naći na vrhuncu stvorenja. Vrhunac stvorenja je, kako Augustin tvrdi (zasnivajući svoj nazor na Postanku 1 i 2), ljudska narav. Na temelju neoplatonističkih pretpostavki koje je naslijedio iz svoga kulturnog okruženja, Augustin je nadalje tvrdio kako je vrhunac ljudske naravi ljudska sposobnost zaključivanja. Dakle, zaključio je, za očekivati je da će Božje stope (ili, još bolje rečeno, 'tragove Trojedinoga Boga') biti moguće naći u procesu ljudskog zaključivanja. Na osnovi ovog uvjerenja, Augustin razvija ono što je postalo poznato kao 'psihološke analogije Trojedinoga Boga'.

2 *Poredak svijeta.* Već smo vidjeli kako se argumenti Tome Akvinskoga o postojanju Boga zasnivaju na zamjedbi kako u prirodi postoji poredak koji zahtijeva objašnjenje. Jednako tako, činjenica da ljudski um može otkriti i istražiti taj poredak od velike je važnosti. Čini se da u ljudskoj naravi postoji nešto što čovjeka nagoni na pitanja o svijetu. I čini se da u svijetu postoji nešto što dopušta da se daju odgovori na takva pitanja. Poznati teorijski fizičar i kršćanski apologet John Polkinghorne u svome djelu *Science and Creation* kaže o ovome sljedeće:

JOHN POLKINGHORNE, *Science and Creation: The Search for Understanding*, SPCK, London, 1988., str. 20.

> Tako nam je bliska činjenica što možemo razumjeti svijet da ga većinu vremena uzimamo zdravo za gotovo. To je ono što znanost omogućava. No, moglo je biti i drugačije. Svemir je mogao biti kaos bez poretka, a ne uređeni kozmos. Ili je mogao imati nama nedostupnu racionalnost ... Postoji podudarnost između naših umova i svemira, između iznutra iskušane racionalnosti i racionalnosti promatrane izvana.

Postoji duboka podudarnost između racionalnosti naših umova i racionalnosti – *uređenja* – koju promatramo u svijetu. Tako apstraktne strukture čiste matematike – slobodni izdanak ljudskoga uma – daju važne natuknice za razumijevanje svijeta. Polkinghorne tvrdi da je sve to oblik naravne teologije koja priprema put punoj spoznaji kršćanske objave.

3 *Ljepota svijeta.* Brojni su teolozi razvili naravnu teologiju zasnovanu na osjećaju ljepote koji proizlazi iz promišljanja o svijetu. Vjerojatno najsnažniju elaboraciju ove tematike dao je slavni američki teolog Jonathan Edwards.

> Beskrajno veličanstvo vidljivog svijeta u nepojmljivom prostranstvu, neobuhvatnoj visini nebesa, itd., samo je slika beskonačnog veličanstva, visine i slave Božjeg svijeta u duhovnom svijetu: najneobuhvatniji izraz Njegove sile, mudrosti, svetosti i ljubavi u onome što je donešeno i stavljeno da prođe kroza svijet, i prekomjerna veličina moralnog i naravnog dobra, svjetla, spoznaje, svetosti i sreće koja će mu biti priopćena, i koji je zato to veličanstvo svijeta, visina nebesa.

JONATHAN EDWARDS, *The Images of Divine Things*, ur. Perry Miller, Yale University Press, New Haven, CT, 1948., str. 134.

Osjećaj estetske ekstaze prožima Edwardsove autobiografske spise, napose njegove *Miscellanies* ['Razne teme']. Predodžba ljepote koju možemo iskusiti 'kada smo oduševljeni cvjetnom livadom ili nježnim povjetarcem' za Edwardsa je bliskost Božje svetosti koju Pismo razjašnjuje i potvrđuje, postavljajući je na pouzdan teološki temelj.

Hans Urs von Balthasar primjer je pisca dvadesetog stoljeća koji naglašava teološku važnost ljepote. Međutim, von Balthasar se distancira od bilo kakve ideje 'estetičke teologije'. Njegovo glavno djelo *Herrlichkeit* (engleski naziv 'The Glory of the Lord' ['Slava Gospodnja']), smatra se 'teološkom estetikom' prije no 'estetičkom teologijom'. Prema von Balthasaru, kategoriju ljepote treba smatrati opisom Božje objave, a ne nekom ljudskom kategorijom koju se može primijeniti na Boga.

Ovo su dakle neki od putova kojima je kršćanska teologija pokušala opisati način spoznaje Boga po, ma koliko god prolaznoj, prirodi.

PRIGOVORI NARAVNOJ TEOLOGIJI

Ako ovaj pozitivni pristup naravnoj spoznaji Boga predstavlja većinski stav kršćanske teologije, važno je priznati da postoje i drugi pogledi. Cjelokupni angažman naravne teologije bio je predmetom silne kritike i na teološkim i na filozofskim razinama. U nastavku ćemo razmotriti oba ova aspekta.

TEOLOŠKI PRIGOVOR: KARL BARTH

Vjerojatno najnegativniji stav u suvremenoj kršćanskoj teologiji jest onaj Karla Bartha, čija je rasprava po tom pitanju iz 1934, s Emilom Brunnerom, postala nešto poput *cause célèbre.* Razmotrit ćemo je u nastavku. 1934. Brunner je objavio djelo pod naslovom *Narav i milost.* U tom je djelu ustvrdio kako je 'zadaća naše generacije teologa pronaći put natrag k legitimnoj naravnoj teologiji'. Brunner je taj pristup smjestio u nauk o stvaranju, napose ideju da su ljudska bića stvorena na *imago Dei*, 'sliku Božju'. Ljudska je narav načinjena analogno Božjemu bitku. Unatoč grješnosti ljudske naravi ostaje mogućnost otkrivanja Boga u prirodi. Ljudska bića ostaju sposobna prepoznati Boga u prirodi i u povijesnim događajima, kao i u svijesti o svojoj grješnosti pred Bogom. Postoji stoga 'dodirna točka' (*Anknüpfungspunkt*) između božanske objave i ljudske naravi.

Brunner ustvari tvrdi da je ljudska narav stvorena na takav način da postoji spremna dodirna točka za božansku objavu. Objava se stoga priopćava ljudskoj naravi koja već ima neku ideju o tome što je objava. Naprimjer, uzmimo evanđeoski zahtjev za 'pokajanjem od grijeha'. Brunner tvrdi da to jedva da ima smisla, osim ako ljudska bića već nemaju neku ideju o 'grijehu'. Evanđeoski zahtjev za pokajanjem stoga je upućen slušateljstvu koje već ima ideju o tome što bi mogli značiti 'grijeh' i 'pokajanje'. Objava sa sobom donosi potpunije razumijevanje značenja grijeha – no čineći to, ona gradi na već postojećoj ljudskoj svijesti o grijehu.

Barth je gnjevno reagirao na ovu tvrdnju. Njegov objavljeni odgovor Brunneru – koji je naglo okončao njihovo dugotrajno prijateljstvo – ima jedan od najkraćih naslova u povijesti religijskog nakladništva: *Nein!* ('Ne!'). Barth je bio odlučan reći 'ne!' Brunnerovu pozitivnom vrjednovanju naravne teologije. Činilo se da ono pretpostavlja da je Bogu trebala pomoć da postane spoznat ili da su ljudska bića nekako sudjelovala s Bogom u činu objave. 'Duh Sveti ... ne potrebuje drugu dodirnu točku do one koju sam Duh uspostavlja', glasio je Barthov ljutiti odgovor. Za Bartha nema 'dodirne točke' koja bi bila inherentna ljudskoj naravi. Svaka je takva 'dodirna točka' posljedica božanske objave. Ona je prouzročena Božjom Riječju, a ne nečim što bi bilo trajnom značajkom ljudske naravi.

Lako je previdjeti da je pozadina ove rasprave bila nešto drugo. Rasprava Bartha i Brunnera dogodila se 1934., a to je godina u kojoj je Hitler preuzeo vlast u Njemačkoj. Pozadina Brunnerova pozivanja na narav je ideja, koju možemo datirati od Luthera, poznata kao 'poredak stvorenja'. Prema Lutheru, Bog je providnošću uspostavio određeni 'poredak' unutar stvorenja kako bi spriječio njegovo zapadanje u kaos. Taj poredak uključuje obitelj, Crkvu i državu. (Uska povezanost Crkve i države u njemačkoj luteranskoj misli odražava tu ideju.) Liberalni njemački protestantizam devetnaestog stoljeća preuzeo je tu ideju i razvio teologiju koja je omogućila njemačkoj kulturi, uključujući pozitivno mišljenje od strane države, da postane teološki vrlo važnom. Dio je Barthove brige da je Brunner, vjerojatno nenamjerno, postavio teološke temelje dopuštanja državi da postane modelom za Boga. A tko, pitao se, želi oblikovati Boga na sliku Adolfa Hitlera?

Drugi su se, međutim, pitali o primjerenosti ove kritike. Vjerovanje da Bog može biti spoznat do neke ograničene mjere – podrazumijeva li ono uistinu stvaranje Boga na Hitlerovu sliku? James Barr tvrdio je kako je to zanemariva mogućnost, a kojoj je u Barthovim spisima dana pretjerana vjerodostojnost zbog tadašnje političke situacije. No, to se Barru doista činilo kao jedna zanemariva mogućnost. Ispravno shvaćena, naravna teologija imala je malo, ako i uopće, veze s političkom situacijom u nacističkoj Njemačkoj. No Barthova kritika naravne teologije ostaje značajnom, unatoč ovom opreznom komentaru.

Blizak, no različit pristup naravnoj teologiji razvio je poznati škotski teolog Thomas F. Torrance (r. 1913.). Postoje jasne usporednice između Torrancea i Bartha. Tako Torrance iznosi ono za što smatra da je Barthov temeljni prigovor naravnoj teologiji – radikalno odvajanje, koje neki pisci umeću između 'objavljene teologije' i potpuno autonomne i na to nevezane 'naravne teologije'.

> Epistemološki, ono što Barth prigovara tradicionalnoj naravnoj teologiji nije nevrijednost njezine argumentacije, niti njena racionalna struktura kao takva, već njen *neovisan* karakter – to jest, autonomna racionalna struktura koju razvija naravna teologija na temeljima 'same naravi', apstrahirajući od aktivnog samootkrivanja živoga i Trojedinog Boga – što je znanstveno i teološki nepodnošljivo. To ne znači odbaciti pravo racionalne strukture u spoznaji Boga, za čime naravna teologija teži, već inzistirati na tom da je naravna teologija, ako racionalna struktura nije unutarnje povezana sa stvarnim sadržajem spoznaje Boga, jedna izopačena apstrakcija. Zato Barth tvrdi da je naravna teologija, ukoliko je ispravno shvaćena, uključena u objavljenu teologiju.

THOMAS F. TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*, University of Virginia Press, Charlottesville, VA, 1980., str. 90-91.

Torrance također naglašava da Barthova kritika naravne teologije ne počiva na nekom obliku dualizma; naprimjer, na nekoj vrsti deističkog dualizma između Boga i svijeta, koja podrazumijeva da nema aktivnoga odnosa između Boga i svijeta; ili na nekom obliku marcionističkog dualizma između otkupljenja i stvaranja, podrazumijevajući omalovažavanje stvorenoga. Jasno je da je Torrance sklon Barthu u ovim točkama.

Torrance također spominje temeljnu filozofsku poteškoću za koju mu se čini da počiva iza onih oblika naravne teologije koje je Barth odbacio. On tvrdi da je ova vrsta autonomne naravne teologije 'očajnički pokušaj pronalaženja *logičkog mosta* između pojmova i iskustva, kako bi se nadišlo kobno odvajanje između Boga i svijeta, koje je ona postavila u svojim početnim pretpostavkama. No, on se morao srušiti skupa sa zamjedbom da znanost nastavlja dalje zaključivati apstrahiranjem od podataka koje promatra'. Naravna teologija pokušala je, uspostavljanjem logičkog mosta između ideja i bitka, zaključivanjem dosegnuti k Bogu proizvodeći logičku formalizaciju empirijskih i teoretskih sastavnica spoznaje o Bogu. Za Torrancea, ovaj je razvoj znatno potpomognut srednjovjekovnom postavkom da 'znanstveno promišljati znači misliti *more geometrico*, to jest, u skladu s modelom euklidske geometrije, i u kasnijoj je misli osnažen time što je sebi dopustio ograničenja unutar logičko-uzročnih veza mehanicističkog svemira'. Jasno je dakle da Torrance vidi kako 'tradicionalna apstraktna forma' naravne teologije počiva na 'deističkoj odvojenosti između Boga i svijeta' – odvojenosti kojoj ćemo se sada vratiti.

Od posebnog je zanimanja način na koji Torrance otkriva usporednicu između teološkog statusa i značaja naravne teologije, s jedne strane, te empirijskog izazova jedinstvenom statusu euklidske geometrije, s druge, a koja je izazvana nastankom neeuklidske geometrije u devetnaestome stoljeću i Einsteinovim argumentom u prilog riemannianskoj geometriji prostor-vremena.

THOMAS F. TORRANCE, *Reality and Scientific Theology: Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1985., str. 39.

> Ako se u odnosu geometrije prema fizici, kako je Einstein naglasio, zaboravilo na to kako aksiomatska konstrukcija euklidske geometrije ima empirijski temelj koji je bio odgovoran za kobnu pogrješku da je euklidska geometrija nužnost mišljenja koja prethodi svakom iskustvu, teološku znanost treba upozoriti protiv mogućnosti da se naravnu teologiju smatra srcem dogmatske teologije kao nekog formalnog sustava, za kojeg se može pokazati da ima svoju vlastitu vrijednost, jer bi to samo služilo njegovu vraćanju u neki *a priori* sustav koji je uglavnom bio prazna misaona shema.

Postat će jasno da Torrance prihvaća kako naravna teologija ima značajno mjesto u kršćanskoj teologiji, u svjetlu razumijevanja Božje naravi i svijeta koje počiva na božanskoj objavi, a koja se ne može ustanoviti ljudskim istraživanjem.

Može se dakle smatrati da Torrance premješta naravnu teologiju u područje sustavne teologije, na gotovo isti način na koji je Einstein premjestio geometriju u formalni sadržaj fizike. Ispravni locus rasprave o naravnoj teologiji nije rasprava o mogućnosti hipotetske spoznaje Boga, već rasprava u kontekstu pozitivne i objavljene spoznaje Boga stvoritelja. Ispravna teološka perspektiva o prirodi dopušta joj sagledati se u ispravnu svjetlu:

Isto, str. 39.

> S naravnom teologijom stoji ovako: stvorena u zagrljaju pozitivne teologije i razvijena kao složena racionalna struktura iznikla iz naše stvarne spoznaje o Bogu, ona postaje 'naravna' na nov način, naravna prema svome pravom objektu, Bogu, u samoobjavljenom sudjelovanju s nama u prostoru i vremenu. Naravna teologija potom stvara epistemološku geometriju, takoreći, unutar strukture objavljene teologije.

Ovime se može argumentirati da se sada opet pojavilo zanimanje za ovu temu, koje je prvotno ležalo iza barthovskoga izazova, ali na način na koji je Torrance smatrao da ono sada ima Barthovu podršku.

Međutim, u protestantizmu su se razvili i drugi prigovori protiv ideje 'naravne teologije', napose oni koji se mogu pronaći u spisima vodećega reformiranog filozofa religije Alvina Plantinge. Možemo ih razmotriti prije no što nastavimo dalje.

FILOZOFSKI PRIGOVOR: ALVIN PLANTINGA

Tijekom posljednjih godina, postali su vrlo značajni filozofi religije koji djeluju unutar reformirane perspektive. Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff primjeri su pisaca koji pripadaju ovoj kategoriji mislilaca i koji su značajno doprinijeli filozofiji religije posljednjih godina. Plantinga 'naravnu teologiju' razumijeva kao pokušaj dokazivanja ili predočavanja Božjeg postojanja, a istu žestoko odbacuje na temelju uvjerenja da ona ovisi o pogrješnom razumijevanju naravi religijskog vjerovanja. Složeni korijeni ovog prigovora mogu se sažeti u terminima dvaju temeljnih zapažanja:

1 Naravna teologija pretpostavlja da vjera u Boga mora počivati na očitim temeljima. Stoga, vjera u Boga nije, strogo govoreći, temeljna vjera – to jest, nešto što je bjelodano, što se ne može korigirati, ili što je osjetilima očito.

Ona je vjera koja se treba zasnivati na nekoj temeljnijoj vjeri. Međutim, da bi se vjera u Boga zasnovala na nekoj drugoj vjeri znači, u konačnici, kako se smatra da ova potonja vjera ima viši epistemološki status nego vjera u Boga. Za Plantingu, ispravan kršćanski pristup jest ustvrditi da je vjera u Boga ona koja je temeljna i kojoj nije potrebno opravdanje pozivanjem na druga uvjerenja.

2 Naravna teologija ne nalazi svoje opravdanje s gledišta reformirane tradicije, uključujući Calvina i njegove sljedbenike.

Ova je posljednja točka, izgleda, povijesno netočna i vjerojatno je najbolje istu zanemariti. Moguće je da je Plantinga ovdje zaveden Barthovim stavom kako Calvin nije podržavao pojam naravne teologije. Međutim, prvi od navedenih argumenata protiv naravne teologije pobudio je veliko zanimanje.

Plantinga smatra da je Toma Akvinski 'naravni teolog *par exellence*', stoga je veliku pozornost posvetio njegovim metodama. Za Plantingu, Akvinski je fundacionalist u stvarima teologije i filozofije, jer je '*scientia*, ispravno govoreći, sadržana u skupini pretpostavki silogistički izvedenih iz bjelodanih prvih načela'. *Summa contra Gentiles*, prema Plantingi, pokazuje da Toma Akvinski polazi od očitih temelja kako bi argumentirao vjeru u Boga, što tu vjeru jasno čini ovisnom o prikladnim očitim temeljima. Mnogi su stručnjaci uočili važnost sve jače kritike klasičnog fundacionalizma u modernoj filozofiji i teologiji; mi ovdje samo želimo napomenuti da koncepcija Plantingina poimanja naravne teologije uključuje njegovo mišljenje da takva koncepcija nastoji *dokazati* Božje postojanje.

Nije nužno da naravna teologija takvo što pretpostavlja; uistinu, postoje valjani razlozi za tvrdnju da, u smislu povijesne činjenice, naravnu teologiju treba razumjeti kao iskazivanje, sa stajališta vjere, podudarnosti između vjere i strukture svijeta. Drugim riječima, naravna teologija nema namjeru dokazati postojanje Boga, već ona pretpostavlja to postojanje; ona tada pita: 'što trebamo očekivati, kakav će biti prirodni svijet ako ga je takvim uistinu stvorio Bog?' Potraga za poretkom u prirodi ne želi dakle pokazati da Bog postoji, već želi potkrijepiti vjerodostojnost već postojeće vjere. Ova se vrsta pristupa može pronaći u spisima Williama P. Alstona, za kojega se može reći da dijeli neke Plantingine sklonosti prema reformiranoj epistemologiji, ali istovremeno nastoji imati pozitivniji stav prema naravnoj teologiji.

U svome glavnom djelu *Perceiving God* ['Zamijetiti Boga'], Alston je izložio ono što smatra odgovornim i realističkim pristupom. Naravnu teologiju određuje kao 'pothvat podržavanja religijskih vjerovanja, započinjanjem od premisa koje nisu i ne pretpostavljaju nikakvo religijsko vjerovanje'. Priznajući da je nemoguće izvesti uvjerljivi dokaz Božjega postojanja uz pomoć izvanreligijskih premisa, Alston tvrdi da to ni u kom slučaju nije ispravan pristup naravnoj teologiji.

Ispravno govoreći, naravna teologija započinje od polazne točke Božjega postojanja ili od poretka svijeta, te pokazuje da nas ta polazna točka vodi k prepoznavanju postojanja bića kojega je moguće prihvatiti kao Boga. U Alstonovu nazoru postoji stoga veliki stupanj sklada između naravne teologije i tradicionalnih argumenata za Božje postojanje, napose onih koji potječu od Tome Akvinskoga. Ova koncepcija naravne teologije nadilazi takve uske dokaze i potiče ulaženje u odnos s drugim područjima ljudskog života i interesa, među kojima Alston posebice ističe znanost. Naravna teologija tako nudi 'metafizičke razloge za istinu teizma kao općega svjetonazora', te nam dopušta izgradnju mostova prema drugim disciplinama.

Iz gornje će nam rasprave postati razvidnim da su i Plantinga i Barth bili vrlo zabrinuti za narav i doseg naravne teologije, a koje će nam saznanje ostati važnim u budućim raspravama o ovoj temi. Sada se okrećemo nekim pitanjima koja neposredno proizlaze iz ove točke – naime, pitanju mjesta filozofske analize u teologiji. Koju bi ulogu filozofija trebala imati u teologiji? Jesu li pitanja koje je Plantinga postavio važna za teologiju? Ili ih treba zaobići, jer nemaju značaja za kršćansko promišljanje o Bogu? Promislit ćemo o ovome u nastavku.

PITANJA UZ 7. POGLAVLJE

1. Što razumijevate pod 'objavom'?
2. Mnogi teolozi tvrde da je teologija u osnovi iskazivanje objavljenih istina iz Biblije. Koje su prednosti i slabosti ovoga stajališta?
3. Zašto Emil Brunner toliko naglašava istinu kao osobni pojam? Što želi pokazati na ovaj način? Koje se kritike mogu uputiti protiv ovoga stajališta?
4. Koji utjecaj ideja o 'dvije knjige' božanske objave ima na odnos kršćanske teologije i naravnih znanosti?
5. Kritički vrjednujte kritiku naravne teologije Karla Bartha.

DODATNA LITERATURA

BAILLIE, JOHN, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Columbia University Press, New York, 1956.

BARR, JAMES, *Biblical Faith and Natural Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

BOCKMUCHL, M. N. A., *Revelation and Mystery*, Mohr, Tübingen, 1990.

BROOKE, JOHN H., 'Science and the Fortunes of Natural Theology: Some Historical Perspectives', *Zygon* 24, 1989., str. 3–22.

BROWN, H., 'Alvin Plantinga and Natural Theology', *International Journal for Philosophy of Religion* 30, 1991., str. 1–19.

CAIRNS, DONALD, 'Thomas Chalmer's Astronomical Discourses: A Study in Natural Theology', *Scottish Journal of Theology* 9, 1956., str. 410–21.

CLARKE, M. L., *Paley: Evidences for the Man*, SPCK, London, 1974.

DOWNING, F. G., *Has Christianity a Revelation?*, SCM Press, London, 1964.

DULLES, AVERY, *Models of Revelation*, Gill & Macmillan, Dublin, 1983.

FISCH, M., 'The Scientist as Priest: A Note on Robert Boyle's Natural Theology', *Isis* 44, 1953., str. 252–65.

GASCOIGNE, J., 'From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology', *Science in Context* 2, 1988., str. 219–56.

GILLESPIE, N. C., 'Divine Design and the Industrial Revolution: William Paley's AbortiveReform of Natural Theology', *Isis* 81, 1990., str. 214–29.

GILLESPIE, N. C., *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology and Social Opinion in Great Britain*, 1790–1850, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.

GINGERICH, OWEN, 'Is There a Role for Natural Theology Today?', u M. Rae, H. Regan i J. Stenhouse (ur.), *Science and Theology: Questions at the Interface*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1994., str. 29–48.

GUNTON, COLIN E., *A Brief Theology of Revelation*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.

HELM, PAUL, *The Divine Revelation*, Crossway Books, Westchester, IL, 1982.

JASPERS, KARL, *Philosophical Faith and Revelation*, Harper & Row, New York, 1967.

JEWETT, PAUL KING, *Emil Brunner's Concept of Revelation*, James Clarke, London, 1954.

KLAUBER, MARTIN, 'Jean-Alphonse Turrettini (1671–1737) on Natural Theology: The Triumph of Reason over Revelation at the Academy of Geneva', *Scottish Journal of Theology* 47, 1994., str. 301–25.

KRETZMANN, NORMAN, *The Metaphysics of Theism: Aquina's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

LEMAHIEU, D., *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB, 1976.

LONG, E. T., 'Experience and Natural Theology', *Phylosophy of Religion* 31, 1992., str. 119–32.

MACDONALD, H. D., *Theories of Revelation: An Historical Study*, 1860–1960, Baker, Grand Rapids, MI, 1979.

NIEBUHR, H. RICHARD, *The Meaning of Revelation*, Macmillan, New York, 1960.

PANNENBERG, WOLFHART, 'Revelation in Eearly Christianity', u G. R. Evans (ur.), *Christian Authority*, Oxford University Press, Oxford, 1988., str. 76–85.

PERSSON, PER ERIK, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, Blackwell Publishers, Oxford, 1970.

ROBINSON, N. H. G., 'The Problem of Natural Theology', *Religious Studies* 8, 1972., str. 319–33.

RUMSCHIEDT, H. M., *Revelation and History: An Analysis of the Barth – Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

STROUP, GEORGE, 'Revelation', u P. Hodgson and R. King (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 88–114.

SWINBURNE, RICHARD, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

THIEMAN, RONALD F., *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985.

TORRANCE, THOMAS F., 'Revelation, Creation and Law', *Heythrop Journal* 37, 1996., 273–83.

TREMBATH, KERN R., *Divine Revelation: Our Moral Relation with God*, Oxford University Press, New York, 1991.

VEITCH, J. A., 'Revelation and Religion in the Thought of Karl Barth', *Scottish Journal of Theology* 24, 1971., str. 1–22.

WARD, KEITH, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

WEBSTER, JOHN B., 'Concept of Revelation', u A. E. McGrath (ur.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, 1993., str. 557–61.

WILKINSON, DAVID A., 'The Revival of Natural Theology in Contemporary Cosmology', *Science and Christian Belief* 2, 1990., 95–115.

FILOZOFIJA I TEOLOGIJA: UVOĐENJE U DIJALOG

8

'Što', pitao je Tertulijan u trećem stoljeću, 'Atena ima s Jeruzalemom? Ili Akademija s Crkvom?' Tertulijanovo temeljno pitanje bavilo se odnosom između kršćanske teologije i sekularne filozofije, napose platonizmom. Grčki grad Atena bio je sjedište Akademije, institucije sekularnog obrazovanja koju je osnovao Platon 387. pr. Kr. Po Tertulijanu, kršćanski su teolozi naslijedili potpuno drugačiji mentalni svijet od onog poganskih protivnika. Kako između njih može postojati dijalog?

To je pitanje odjekivalo čitavom kršćanskom poviješću. Naprimjer, 797. je engleski pisac Alcuin ukorio redovnike lindisfarnske opatije zbog čitanja previše nordijskih saga, uključujući brojne tekstove o poganskom heroju Ingeldu. 'Što', pitao je, 'Ingeld ima s Kristom?' – postavljajući tako isto pitanje kao i Tertulijan nekoliko stoljeća ranije. Alcuinov lijek za tu situaciju bio je izravan: 'Neka se Božje riječi čitaju glasno za stolom u blagovaonici. Ondje se treba čuti čitatelj, a ne svirač flaute. Trebaju se čuti crkveni oci, a ne poganske pjesme.'

No, drugi baš nisu bili sigurni u ovaj pristup i poticali su prijateljski dijalog i konstruktivno sudjelovanje sa svijetom i sekularnom filozofijom. Nije li sva istina Božja istina? I nije li ovakva spoznaja opravdavala dijalog između kršćanske teologije i sekularne filozofije? Justin Mučenik imao je vrlo prijazan stav prema platonizmu. To je potaknulo njegove kritičare na tvrdnje da je Justin samo krstio platonističke ideje bez da ih je kritički preispitao. Augustin je odao priznanje kritičkom prihvaćanju sekularne filozofije, uspoređujući taj proces s otimanjem egipatskog blaga prilikom izlaska iz Egipta pod Mosjijem. Nije li Mojsije bio 'odgojen u svoj mudrosti egipatskoj' (Djela 7,22)?

Iz ovog će kratkog uvoda biti jasno kako je važno istražiti raspravu o međusobnom utjecaju kršćanske teologije i filozofije. To je velika tema koja bi zahtijevala nekoliko svezaka, ukoliko bi se željela prikladno istražiti. U nastavku ćemo ponuditi samo ono što bi se moglo nazvati kratkim uvodom u opće teme ove rasprave, u nadi da će čitatelji željeti istu dalje israživati.

NEKI FILOZOFSKI UTJECAJI, PROBLEMI I RASPRAVE

Jedan je od najzanimljivijih aspekata kršćanske teologije način međusobnog utjecaja raznih filozofskih škola i kršćanske teologije tijekom dva tisućljeća njenog postojanja. Ove su filozofske škole ponekad bile saveznici, a ponekad neprijatelji kršćanske vjere, što smo već primijetili razmatrajući međusobni utjecaj kršćanstva i klasične kulture. Filozofski sustavi koji su izvršili najveći utjecaj na kršćanstvo uključuju sljedeće:

1 Platonizam, koji je u raznim oblicima bio vrlo utjecajan u oblikovanju istočne i zapadne kršćanske teologije tijekom patrističkog razdoblja.

2 Aristotelizam, koji je imao veliki utjecaj tijekom srednjega vijeka, napose kod Tome Akvinskoga.

3 Ramizam, sustav kojega je razvio Pierre de la Ramée (1515.–1572.) i za kojega su mnogi puritanski pisci smatrali da nudi filozofski sustav posebice pogodan za obranu i predočavanje reformirane teologije.

4 Kartezijanizam, sustav povezan s Renéom Descartesom (1596.–1650.), koji je želio utemeljiti i filozofiju i teologiju na potpuno sigurnim prvim načelima spoznaje.

5 Kantijanizam, koji je imao veliki utjecaj u njemačkoj teologiji kasnoga osamnaestog i ranog devetnaestog stoljeća.

6 Hegelijanizam, utemeljen na spisima G. W. F. Hegela (1770.–1831.), koji se na različite načine odražavao u spisima Ludwiga Feuerbacha i Karla Marxa, te kojega su dalje razvili filozofi i teolozi idealizma u devetnaestom stoljeću, kao i teolozi ranoga dvadesetog stoljeća.

7 Egzistencijalizam, zajednički naziv za filozofiju koja je nastala iz nasljeđa danskog filozofa i teologa Sørena Kierkegaarda (1813.–1855.), a koji je utjecao na teologe dvadesetog stoljeća poput Rudolfa Bultmanna, Paula Tillicha i Johna Macquarriea. Ovaj smo pristup ranije razmotrili i istražili smo njegovu važnost za teologiju.

U nastavku ćemo istražiti neke važne filozofske škole i suvremene filozofske rasprave koje su pripomogle oblikovanju kršćanske teologije, i to ne samo poticanjem rasprave o nekim pitanjima koje je kršćanska teologija postavila.

Ovo nije iscrpna analiza, već samo općeniti uvod u načine međusobnog odnosa filozofije i teologije. U nastavku ćemo razmotriti i klasične i suvremene rasprave.

PLATONIZAM

Platon (427.–347. pr. Kr.) je filozof kojega općenito smatraju jednim od najvećih filozofa staroga svijeta. Rođen je u aristokratskoj obitelji u Ateni u vrijeme Perikla, možda najvećega atenskog državnika. Negdje tijekom svoje mladosti upoznao je Sokrata, kojega je osobno izuzetno cijenio. Nakon Sokratove osude i smaknuća 399. pr. Kr., Platon je napustio Atenu i počeo pisati dijaloge koje je upamtio. Njih se općenito klasificira u tri grupe.

1 Rani dijalozi, koje se često smatra sjećanjima ili počastima Sokratu. Oni uključuju *Eutifrona*, *Kritona* i *Apologiju*.

2 Srednji dijalozi, s početkom nakon osnutka atenske Akademije 387. pr. Kr., koji uključuju slavnu *Državu*. Ona odražava Platonovo uvjerenje da bi filozofi trebali biti kraljevi, a kraljevi filozofi, i u njemu se mogu pronaći Platonove nade u obrazovanje Dionizija Mlađeg u Sirakuzi 367. pr. Kr.

3 Kasni dijalozi, koji datiraju nakon Platonova povratka u Atenu iz Sirakuze 360. pr. Kr. U ovim je dijalozima Sokratov lik u pozadini i nema istaknutu ulogu.

Vjerojatno najznačajniji aspekt Platonove misli jest 'teorija Ideja'. 'Ideje' se može razumjeti kao načelâ bitka u svijetu. Pojavni svijet može se razumijevati i uzimati kao partikularne slike Idejâ. Platon je naročitu važnost pripisao ideji dobra i pojmu *logosa* (*logos*, grčki: 'riječ') putem kojega se racionalnost svijeta priopćava i upojmljuje.

Platonizam se znatno razvio nakon Platonove smrti. Mnogi stručnjaci razlikuju razne faze njegova kasnijeg razvoja, uključujući razdoblje 'srednjeg platonizma' i 'neoplatonizma'. Kršćanski su teolozi patrističkog razdoblja pojam *logos* smatrali iznimno važnim, napose pri bavljenju naukom o božanskoj objavi i kristologiji. Platonski pojam *logos spermatikos* široko se upotrebljavao kako bi se objasnio način otkrivanja Božje mudrosti u nekršćanskom kontekstu, poput onoga grčke filozofije. Slično tomu, uloga Krista u posredovanju Boga svijetu uspoređivala se s ulogom *logosa* u srednjem platonizmu.

Ideja o Kristu kao o onome koji stvara poredak stvorenja vidljiv čovječanstvu jasno se može vidjeti u spisima mnogih kršćanskih platonista. Klement Aleksandrijski, kojemu je vjerojatno na umu bilo platonsko slušateljstvo, naglašava da je Krist taj koji je, kao *logos*, sposoban objaviti ono što bi čovječanstvu inače bilo nedostupno. Istina je nešto što se može učiniti spoznatljivim – što se može *vidjeti*:

> Sáma Riječ Božja kaže 'Ja sam Istina'. Sada je to po Duhu da se o Bogu može promišljati. No, pita Platon, tko su pravi filozofi? Oni koji žele vidjeti istinu. I u *Fedri* on govori o Istini kao o ideji. No, ta 'ideja' nije ništa drugo do Božja misao koju pogani nazivaju njegovim *logosom*. Sada *logos* proizlazi od Boga kao uzroka stvaranja. Tada je i sam *logos* rođen, kada se utjelovljuje, kako bi mogao biti vidljiv.

KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Stromateis*, v. iii. 6.

Klement tako trajno gradi svoju misao na platonskim idejama, dok u isto vrijeme naglašava neprikladnost filozofskog sustava u usporedbi s kršćanstvom. Kako Istina može biti *vidljiva*? Platon ne daje odgovora; dok naglašava važnost 'gledanja' istine, on nije u mogućnosti to i ostvariti. Kršćanstvo, međutim, govori i zna za utjelovljeni *logos* – koji je na ovaj način dostupan i izložen ljudskom pogledu.

ARISTOTELIZAM

Aristotel (384.–322. pr. Kr.) je rođen u sjevernogrčkoj regiji Stagiri. Kako je zanimanje njegova oca bilo vezano uz prirodni svijet, stoga je i Aristotel započeo razvijati svoj veliki talenat promatranja. Aristotelov je utjecaj toliki da se može reći kako je više od bilo kojega drugog mislioca odredio smjer i sadržaj većeg dijela zapadne intelektualne povijesti, što je posebice došlo do izražaja i kao posljedica aristotelovske renesanse u trinaestom stoljeću.

Aristotel je bio autor filozofskoga i znanstvenog sustava koji je stoljećima bio podrška i pokretač kako srednjovjekovne kršćanske, tako i islamske skolastičke misli. Uistinu, može se tvrditi kako je do kraja sedamnaestog stoljeća zapadna kultura bila aristotelovska. Čak i nakon intelektualnih revolucija narednih stoljeća, aristotelovske su koncepcije i ideje ostale sačuvane u zapadnoj misli. Jasno je dakle da je mogući utjecaj aristotelizma na kršćansku teologiju značajan.

Aristotel je počeo pohađati Platonovu Akademiju 387. pr. Kr., kada je imao sedamnaest godina. Postalo je, međutim, jasno da je Aristotel pokazao zanimanje za promatranje prirodnoga poretka na način koji nije imao izravne usporednice s Platonom. Aristotelova istraživanja životinja postavila su temelje biologiji, i nisu nadiđena sve do dvije tisuće godina nakon njegove smrti. Istraživanja na kojima su utemeljena ta velika djela vjerojatno su obavljena većinom u Assosu i Lesbosu. Aristotel se također nije slagao s Platonom u političkim pitanjima, tvrdeći da nije nužno da kralj bude filozof; to je bila pozitivna odgovornost. Kraljevi se trebaju savjetovati s pravim filozofima, a ne bi trebali sami pokušavati biti filozofima.

Teško se mogu previdjeti razlike između Platona i Aristotela, a koje su u Akademiji dovele do određenog zahlađenja prema Aristotelu. Kako nije osigurao vodeću poziciju u Akademiji, Aristotel je odgovorio osnivanjem nove škole – Liceja – u Ateni 335. pr. Kr. Platonska Akademija imala je poprilično uski krug tema; Aristotel je osigurao da Licej proučava veći broj predmeta. Primarnu je ulogu odredio istraživanju prirode. Napisao je oko trideset djela od kojih izgleda niti jedno nije trebalo biti objavljeno. 60. pr. Kr. objavio ih je, pod sadašnjim nazivima, Andronik iz Rodosa, posljednji upravitelj Liceja. Spisi uključuju važna djela o prirodi – poput *Fizike* – i logici, uključujući važnu *Analitiku*, koja se bavi strukturama i napredovanjem logičkoga zaključivanja.

Aristotelov utjecaj na kršćansku teologiju bio je značajan. Izvrstan nam primjer daje jedan od pet putova Tome Akvinskog – to jest, argumenata za Božje postojanje koje ćemo sada razmotriti. Toma Akvinski je svoj argument zasnovao iz kretanja, na sljedećem načelu: sve što se kreće pokrenuto je od nečega drugog. Ovo je načelo izravno izvedeno iz Aristotelove fizike.

Može se dakle reći kako neki argumenti o obrani kršćanske vjere Tome Akvinskoga počivaju ustvari na aristotelovskim idejama. U svojoj *Summa contra Gentiles* Toma Akvinski naširoko se služi aristotelovskim argumentima, vjerujući kako će islamski stručnjaci koji možda budu čitali njegovo djelo to smatrati prihvatljivim putom u kršćansku vjeru. Aristotela su ozbiljno razmatrali mnogi islamski stručnjaci ranoga srednjeg vijeka, a Toma Akvinski smatrao ga je osnovom apologetike za islamsko slušateljstvo.

RACIONALIZAM I EMPIRIZAM

Značajna filozofska razlika, koja ima posebnu važnost za razvoj prirodnih znanosti, tiče se razlike 'racionalizma' i 'empirizma'. Termine razni pisci različito upotrebljavaju i važno je poštivati činjenicu da je nužan određeni stupanj pojednostavljivanja za svrhe našeg istraživanja. Termin 'racionalizam' izvodi se od latinske riječi *ratio* ('razum') i općenito se smatra da označava nazor kako sva istina ima svoje podrijetlo u ljudskoj misli, bez ikakve pomoći od strane nekog oblika nadnaravne intervencije ili pozivanjem na osjetilno iskustvo. Izričaj 'autonomija ljudske misli' upotrebljava se ponekad za označavanje ovog stajališta, a koje naglašava to da ljudska bića, primjerenom i ispravnom uporabom svoje prirodne sposobnosti zaključivanja, mogu razviti čitav niz istina koje su univerzalne i potrebne. Racionalizam se često poziva na pojam 'urođenih ideja', a podrazumijeva da se te ideje pojavljuju kao prirodno ucijepljene u ljudskome umu.

Izvori racionalizma posebno su povezani s rapravama u Zapadnoj Europi sedamnaestog stoljeća o naravi i autoritetu božanske objave. Tradicionalni religijski pisci tvrdili su da je teologija racionalna disciplina koja se može opravdati pozivanjem na razum. To ne znači da se tvrdilo kako se spoznaja istine temelji samo na razumu. Naprotiv, istinu je moguće dosegnuti samo putem božanske objave, no jednom objavljenu istinu moguće je racionalno razmotriti. Ovo stajalište, posebno povezano s piscima poput Tome Akvinskoga, djeluje na pretpostavci da je kršćanska vjera u osnovi racionalna i stoga se može istražiti razumom. Pet putova (to jest, argumenata za Božje postojanje) Tome Akvinskoga oslikavaju ovo uvjerenje da je razum sposoban podržati ideje vjere.

Ovo je stajalište ugroženo u sedamnaestom stoljeću, iako se tragovi kritike koji su povezani s ovim razdobljem mogu razabrati i u ranijim fazama. Do sredine sedamnaestog stoljeća, napose u Engleskoj i Njemačkoj, sve se više tvrdilo kako vjera treba u cijelosti biti razumski deducirana. Mora se pokazati da se svaki aspekt vjere, svaka stavka kršćanske vjere izvodi iz ljudskog razuma, bez ovisnosti o nadnaravnoj objavi. Može se vidjeti da izvori ovog isključivog pozivanja na razum leže u želji da se postigne oslobodođenje od svake ovisnosti o božanskoj objavi, kako bi se omogućila pouzdana ljudska spoznaja istine.

Mnogi pisci skloni religiji počeli su tvrditi da se Božje postojanje može obraniti na čisto racionalnim temeljima. Vjerojatno najvažniji od njih bili su René Descartes i G. W. Leibniz, za koje se smatra da su među najznačajnijim racionalističkim filozofima. Descartesov argument za Božje postojanje, koji potječe iz 1642., ima sljedeći oblik. Bog je 'krajnje savršeno biće'. Budući da je egzistencija savršenost, slijedi da Bog mora imati savršenost egzistencije, inače Bog ne bi bio savršen. Descartes ovom argumentu pridodaje dva primjera (trokuti i brjegovi). Promišljati o Bogu znači promišljati o Božjoj egzistenciji, na isti način kao što zamišljanje trokuta znači zamišljanje da su njegova tri kuta jednaka dvama pravim kutovima, ili kao što zamišljanje nekog brijega mora značiti zamišljanje neke doline.

> Ali kad se pozornije promisli, očito je kako se isto tako ne može Božja opstojnost odvojiti od Božjeg bivstva kao što se od bivstva trokuta ne može odvojiti veličina njegovih triju kutova jednakih dvama pravim. Ili kao što se ne može odvojiti zamisao brijega od zamisli doline ... jer meni nije slobodno misliti o Bogu bez opstojnosti (to jest: o najsavršenijem biću bez najvišeg savršenstva), kao što mi je slobodno zamišljati konja s krilima ili bez njih ... Jer, iako nije nužno da se ikad upustim u bilo koju misao o Bogu, ipak kad god mi se svidi misliti o prvom i najvišem biću, te njegovu zamisao izvaditi iz riznice svojeg duha, nužno je da mu pripišem sva savršenstva ... a ta nužnost posve dostaje da poslije, pošto spoznam kako je opstojnost savršenstvo, ispravno zaključim da opstoji prvo i najviše biće.

Prevedeno prema: RENE DESCARTES, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb, 1993, str. 130–132.

Nije lako slijediti Descartesov argument. Važno je primijetiti da Descartes stvara argument za Božje postojanje koji se ne poziva niti na jednu sljedeću točku:

1 ljudsko osjetilno iskustvo;
2 bilo koju istina koja se izvodi iz nadnaravne objave.

Jasno je da opće stajalište koje Descartes iznosi ima važne implikacije za teologiju i za ljudsku spoznaju uopće. Kao prvo, Descartesovo oštro odbacivanje mogućnosti da bi ljudsko iskustvo ili osjetilna percepcija imali ikakvu ključnu ulogu u oblikovanju ljudske spoznaje znači da pozivanje na istraživanje svijeta (kao, naprimjer, u fizici ili biologiji) nema nikakve važnosti. S jedne se strane može tvrditi da je racionalizam spriječio razvoj empirijskog pristupa spoznaji, unaprijed izjavljujući da takva spoznaja nema izvornoga značenja. Također je jasno da ovaj pristup ima implikacije za religiju, jer je time odbačeno tradicionalno religijsko razumijevanje načina na koji se dolazi do spoznaje o Bogu (kroz objavu).

Za Descartesa i Leibniza, znanost koja najviše može pružiti jest čista matematika. Poput geometrije, sve se znanje može sažeti u terminima aksioma i načela. Euklid je pokazao da se na osnovi niza aksioma može domisliti čitav geometrijski sustav. Temeljni aksiomi nisu izvedeni iz iskustva ili osjetilne percepcije, niti iz božanske objave, već iz procesa samoga razuma. Descartes je tvrdio da se brojni 'univerzalni pojmovi razuma' mogu deducirati na sličan način, te postaviti u obliku sigurnih fundamentalnih matematičkih i logičkih odnosa. Oni se nadalje mogu primijeniti na ljudsku osjetilnu percepciju i iskustvo. Važno je spomenuti da Descartes niječe *prvenstvo*, a ne *mogućnost*, empirijskih podataka (to jest, podataka iz iskustva). Ti se podaci trebaju tumačiti pomoću modela i ideja koje prizvodi ljudski um, neovisno o ovome iskustvu.

Alternativa racionalizmu bilo je pozivanje na iskustvo, općenito poznato kao 'empirizam'. Može se tvrditi da korijeni empirizma leže u šesnaestom stoljeću, ili možda i ranije. No njegova velika važnost i vjerodostojnost datira iz kasnoga sedamnaestog stoljeća. Jedan od glavnih prinosnika razvoju empirizma bio je John Locke (1632.–1704.), čiji se *Essay Concerning Human Understanding* ['Esej o ljudskom razumu'] (1690.) oborio na pojam 'urođenih ideja' i načela na kojima je Descartes toliko toga nadogradio. Bog ne usađuje ideje u naš um od rođenja, nego nam daje sposobnosti koje su nam potrebne kako bismo ih stekli. Za Locka, glavni je izvor spoznaje ljudsko iskustvo i osjetilna percepcija; razum se uvodi kako bi promišljao o tim percepcijama. On nije *glavni* izvor spoznaje.

Locke kritizira one koji se pozivaju na matematiku kako bi tumačili iskustvene podatke. Za Lockea, 'matematičar razmatra istinu i svojstva koja pripadaju pravokutniku ili krugu samo ako su oni ideja u umu'. 'Opća načela' na koja se racionalizam poziva jesu po Lockeu zaključci, a ne temelji znanosti.

Lockeu je bilo jasno da ovaj empirijski pristup ima religijske implikacije. Tvrdio je da ideja o Bogu nije urođena. Sve ljudsko znanje o Bogu, uključujući i Božje postojanje i narav, proizlazi iz iskustva. Ideju o 'Bogu' je, prema Lockeu, izgradio ljudski um na temelju svog iskustva:

JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ur. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975., str. 314–315.

> Istražimo li ideju koju imamo o neobuhvatnome vrhovnom Biću, uvidjet ćemo da do nje dolazimo na isti način; i da su složene ideje koje imamo o Bogu i posebnim duhovima načinjene od jednostavnih ideja koje primamo promišljanjem ... kojima, posjedujući ih iz svoga vlastitog iskustva, primamo ideje postojanja i trajanja, spoznaje i moći, zadovoljstva i sreće ... proširujemo svaku od njih s našom idejom beskonačnosti, te ih tako prikupljajući, stvaramo svoju složenu ideju o Bogu.

Problem koji nastaje iz ove rasprave između racionalizma i empirizma jest u ovome: jesu li sigurne istine *a priori* ili *a posteriori*. Ovo prvo (doslovno, 'od prije') tipično je za racionalizam i kaže da istina niče iz samoga ljudskog uma. Potonje (doslovno, 'od poslije') drži da istina niče iz promišljanja uma o tome što ljudske sposobnosti iskuse osjetilnom percepcijom. Ista rasprava nastaje i u religiji, tako što se raspravlja o pitanju je li spoznaja Boga *a priori* (proizvedena iz ljudskog uma ili ju je Bog u njega umetnuo) ili *a posteriori* (proizvedena promišljanjem iskustva ili božanske objave).

Daljnja filozofska rasprava, koja je značajna i za znanost i za religiju, jest ona realizma i idealizma, te ćemo je sada istražiti.

REALIZAM I IDEALIZAM

Idealizam ne niječe da u svijetu postoje stvari, kao što su fizički objekti. Bez obzira na to, on tvrdi da možemo spoznavati samo na onaj način *kako nam se stvari pojavljuju* ili kakvima ih iskusimo, a ne onakve kakvima one jesu u sebi. Oblik idealizma koji posebno snažno naglašava ovaj stav poznat je kao 'fenomenalizam', a smatra da se umski nedohvatljive stvarnosti ne mogu spoznati izravno, već samo kroz njihove 'pojavnosti' ili 'prikazivanja'.

Najpoznatija verzija ovog pristupa jest ona velikoga njemačkog idealističkog filozofa Immanuela Kanta, koji tvrdi da se mi možemo baviti samo pojavnostima ili percepcijama, a ne stvarima po sebi. Kant tako povlači razliku između svijeta percepcija i 'stvari po sebi', tvrdeći da se ove druge nikada ne mogu izravno spoznati. Idealist će tako držati da možemo imati spoznaju načina na koji nam se stvari pojavljuju putem naredbodavajućeg djelovanja ljudskog uma. Ne možemo, međutim, imati spoznaju stvarnosti neovisnih o umu.

Protiv ovog pristupa moramo postaviti stajalište općepoznato kao 'realizam'. Mnogi 'realizmi' koje se može pronaći i u filozofskim i u znanstvenim zajednicama pomoći će nam da pokušamo odrediti njegove glavne značajke. Kako W. H. Smith naglašava, umjereni znanstveni realizam držat će da 'barem neki teoretski termini neke teorije označavaju stvarne teoretske entitete koji su kauzalno odgovorni za pojavnost koju je moguće promatrati, a koja nas potiče da pretpostavimo njihovu egzistenciju'.

Spomenut ćemo tri puta kojima se izražava središnje realističko uvjerenje, a od kojih se svaki razlikuje u mjeri u kojoj je podložan realizmu.

1 Entiteti u svijetu postoje neovisno o ljudskome umu (protiv Berkeleyeva stava da je takva egzistencija ovisna o percepciji).

2 Oni entiteti za koje se doista može reći da postoje 'umski su nedohvatljivi' – to jest, oni koji imaju neovisno i stvarno postojanje.

3 I umski i ne-umski entiteti postoje.

Svaki od ovih stavova utjelovljuje neku realističku tezu, premda će nam postati jasno kako postoji značajna razlika u stupnju predanja realizmu i načinu formuliranja koje ti stavovi prihvaćaju. Bez obzira na to, jasna je osnovna tema koja ujedinjuje tri različite formulacije realizma: entiteti postoje u svijetu neovisno o ljudskoj percepciji ili o bilo kojemu ljudskom umnom procesu.

Nešto je od ovog pristupa tipično za prirodne znanosti, a neki su se teolozi – poput Thomasa F. Torrancea – pozivali na pretpostavke i metode ovih znanosti kako bi obranili neki oblik teološkog realizma. Većina prirodnih znanosti tvrdi da se, unatoč poteškoćama u njihovom predstavljanju i određivanju, može reći kako izvorno postoje i 'teoretski' ili 'nezamjedbeni entiteti'. Činjenica da se oni ne mogu promatrati ne znači da oni i ne postoje. Postoje valjani razlozi za pretpostavku da elektroni, kvarkovi i neutroni postoje, čak i ako se ne mogu izravno 'zamijetiti' ili promotriti. Kako je John Polkinghorne – koji je i sam poznati istraživač dodirnih točaka između fizike i teologije – nadalje naglasio, poteškoće u prikazivanju ne mogu se uzeti kao indikacija da nešto ne postoji:

JOHN POLKINGHORNE, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986., str. 47.

> Naša je sposobnost da razumijemo fizički svijet koji nas uvjerava u svoju stvarnost čak i kada, u neshvatljivom svijetu kvantne teorije, ta teorija nije u mogućnosti biti oslikana. To fizici daje mnogo zajedničkoga s teologijom, jer teologija slijedi svoju potragu za razumijevanjem Onoga što nije moguće oslikati.

Oblik realizma koji je od velike važnosti za teologiju obično se označava kao 'kritički realizam'. Ono što se često označava kao 'naivni realizam' drži da postoji izravan odnos između izvanjskoga svijeta i ljudske percepcije, tako da se 'stvarnost' može zamijetiti izravno. Kritički realizam drži da je ova percepcija, iako stvarna, neizravna i posredovana modelima ili analogijama. Naprimjer, mi nikada nećemo točno znati kako izgleda elektron i ne očekujemo da ćemo ga vidjeti. No to nas ne sprječava ni u vjerovanju da elektroni uistinu postoje, niti u razvijanju modela elektronâ koji će nam pomoći razumjeti njihovo ponašanje.

Očita je važnost ove rasprave za religiju. Jedno od najznačajnijih pitanja koje treba raspraviti, posebice unutar discipline filozofije religije, jest sljedeće: je li Bog naprosto konstrukt ljudskoga uma ili on postoji neovisno o ljudskom mišljenju. Mnoga se područja religiozne misli sve više zanimaju za 'kritički realizam', koji se može sažeti u dvije pretpostavke.

1. Bog postoji neovisno o ljudskom mišljenju.
2. Ljudi obvezatno moraju upotrebljavati modele ili analogije kako bi opisali Boga, kojega se izravno ne može spoznati.

Zbog toga je uporaba modela i analogija u znanosti i religiji predmet od izuzetnog zanimanja.

LOGIČKI POZITIVIZAM: BEČKI KRUG

Jedan od najznačajnijih filozofskih pokreta u dvadesetom stoljeću potječe iz glavnoga grada Austrije, Beča. Pod 'Bečkim krugom' općenito se podrazumijeva grupa filozofa, fizičara, matematičara, sociologa i ekonomista okupljenih oko Moritza Schlicka tijekom 1924.–1936. Grupa se raspala nakon što je Schlicka ustrijelio neki student 1936., a raštrkala se zbog uspona nacionalsocijalizma u Austriji prije II. svjetskog rata. Kao rezultat toga, ideje Bečkog kruga su se proširile, napose u Sjedinjenim Državama. Koje su dakle bile te ideje?

Treba naglasiti da postoje znatna odstupanja među mnogim misliocima Bečkog kruga, te da su se stavovi nekih vodećih članova tijekom vremena promijenili. Stoga je pomalo neizvjesno generalizirati vodeće teme ove grupe. Općenito se, međutim, može tvrditi da je jedna od najosnovnijih tema ove grupe bila da *vjerovanja moraju biti opravdana na temelju iskustva*. Razvidno je kako je ovo vjerovanje utemeljeno na spisma Davida Humea i po svome je tonu očito empirijsko. Zbog toga su članovi ove grupe vrlo visoko cijenili metode i norme prirodnih znanosti (koje su smatrali najviše empirijskima među svim ljudskim disciplinama) i sukladno tomu slabo su držali do metafizike (koja se razumijevala kao pokušaj oslobađanja od iskustva). Uistinu, jedno od najznačajnijih postignuća Bečkog kruga jest stav da riječ 'metafizika' ima jake negativne konotacije.

Za Bečki su krug bezvrijedni oni iskazi koji se nisu izravno povezivali ili bili u odnosu sa stvarnim svijetom, a naprosto su služili održavanju besplodnih sukoba prošlosti. Termini u iskazima ili sudovima moraju biti izravno povezani s onime što je predmet našega iskustva. Svaki sud stoga mora biti u mogućnosti postaviti se na način koji se izravno odnosi prema stvarnome iskustvenom svijetu.

Bečki je krug razvio ovaj pristup služeći se oblicima simboličke logike, koja se počela pojavljivati u kasnome devetnaestom stoljeću, a učinkovito se njome služio Bertrand Russel u ranome dvadesetom stoljeću. Način na koji se međusobno odnose termini i rečenice može se razjasniti prikladnom uporabom logike. Kako je sâm Schlick izjavio, rigorozna uporaba takvih logičkih načela može spriječiti apsurdna zapadanja u filozofsku krutost. Schlick je ponudio sljedeće primjere takvih zapadanja, a koja se mogu eliminirati ovom logičkom krutošću:

1 Moj je prijatelj umro prekosutra.
2 Toranj je visok i 100 i 150 metara.

Cijeli program time predložen može se podijeliti u dva dijela, na sljedeći način:

1 Svi smisleni iskazi mogu se svesti na, ili biti eksplicitno definirani, iskazima koji sadrže samo opažajne termine.
2 Svi takvi svedeni iskazi moraju biti u mogućnosti postaviti se u logičkim terminima.

Najznačajniji pokušaj izvođenja tog programa može se susresti u djelima Rudolfa Carnapa, napose u njegovu djelu iz 1928., *The Logical Construction of the World* ['Logička konstrukcija svijeta']. U ovom je djelu Carnap pokazao kako je moguće, logičkom konstrukcijom, svijet izvesti iz iskustva. Bio je to, kako je on napisao, pokušaj 'svođenja stvarnosti' na 'danost', primjenom logičkih metoda na iskaze izvedene iz iskustva. Stoga su jedina dva izvora spoznaje osjetilna percepcija i analitička logička načela. Iskazi su izvedeni iz prethodnih i opravdani pozivom na prijašnji iskaz, a povezani su jedan s drugim i sa svojim konstituivnim uvjetima pozivom na potonji iskaz.

Još je iz vrlo rane faze bilo jasno da će matematički i logički iskazi započinjati stvarati probleme Bečkomu krugu. Na koji je način iskaz '2 + 2 = 4' u odnosu s iskustvom? Neki su tvrdili da je to besmislen iskaz; drugi su (vjerojatno većina) držali da te iskaze treba smatrati 'analitičkim iskazima' čija se istina treba uspostaviti definicijom ili dogovorom, tako da njihova vrijednost ne zahtijeva empirijski dokaz. U nastavku ćemo ograničiti naše komentare na ne-analitičke iskaze, kako bismo izbjegli poteškoću u generalizaciji.

Za Bečki krug, iskaz je besmislen ukoliko se ne može pokazati da ga je moguće svesti na iskaz koji je u izravnom odnosu s promatranjem. Iskaz koji se ne može svesti na ovaj način može imati gramatičkog smisla, ali je besmislen jer ništa ne govori. Može se činiti da iskaz nešto govori, no bližim promatranjem pokazuje se da je on tek nešto više od 'verbalnog nereda' (Otto Neurath). Sam je Carnap oslikao ovu točku izmišljanjem riječi 'suvan' i njenim prepuštanjem šaljivoj filozofskoj analizi:

Navedeno u A. J. AYER, *Logical Positivism*, Free Press, New York, 1959., str. 63–64.

Engl. 'teavy', što je izmišljena, nepostojeća riječ. Prevedena je na hrvatski kao 'suvan', formalnom analogijom prema 'teary' ('suzan'). Nap. lektora.

> Pretpostavimo, ilustrativno, da je netko izmislio novu riječ 'suvan', te držao da postoje stvari koje su 'suvne' i one koje nisu 'suvne' … Kako netko u konkretnom slučaju može ustvrditi je li dana stvar suvna ili nije? Pretpostavimo da smo počeli time da nemamo odgovora: nema empirijskih znakova suvnosti, kaže taj. U tom sučaju možemo zanijekati ispravnost uporabe te riječi. Ako osoba koja rabi tu riječ kaže da je svejedno postoje li stvari koje su 'suvne' i stvari koje nisu 'suvne' – jedino što onda slabom ograničenom čovjekovu intelektu ostaje vječna tajna o tome koje su stvari suvne, a koje nisu – smatrat ćemo to ispraznim riječima.

Drugim riječima, ne postoji ništa što bismo mogli iskusiti, a što bi nam omogućilo da definiramo riječ 'suvan'.

Ono što Carnap postavlja, jest ono što je danas općenito poznato kao 'načelo verifikacije'. U svome općepriznatom obliku to znači da su smisleni samo oni iskazi koje možemo verificirati. Postat će stoga jasno da se prirodnim znanostima pridaje prioritetna pozicija u kontekstu teorije spoznaje, dok se filozofiju smatra alatom razjašnjavanja onoga što je uspostavljeno emprijskom analizom. Filozofija se, prema Carnapu, 'sastoji od logičke analize iskazâ i pojmova empirijske znanosti'.

U svijetu engleskoga govornog područja te je stavove populariziralo djelo A. J. Ayera *Language, Truth and Logic* ['Jezik, istina i logika'] iz 1936. Iako je II. svjetski rat otežao njegovu recepciju i vrjednovanje, smatra se da ovo djelo postavlja filozofski program za barem sljedeća dva desetljeća nakon rata. Njegova kruta i radikalna primjena načela verifikacije ukinula je kao 'besmisleno' gotovo sve što se željelo promišljati kao metafizičko ili religiozno.

Kao što se može očekivati iz gornje analize, logički pozitivizam nije imao vremena za religijske iskaze, koji su odbačeni kao besmisleni zbog njihove nemogućnosti da budu verificirani. Carnap je ustvrdio da su religijski iskazi neznanstveni:

Navedeno u P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Rudolph Carnap*, Open Court, LaSalle, IL, 1963., str. 8.

> Sustavna teologija tvrdi da predstavlja spoznaju o nepotvrđenim bićima iz nadnaravnog reda. Iskaz ove vrste mora se ispitati istim krutim standardima kao i bilo koji spoznajni iskaz. Sada, po mojemu mišljenju, ovo je ispitivanje jasno pokazalo da je tradicionalna teologija ostatak prošlih vremena, potpuno izvan tijeka znanstvenog načina razmišljanja u ovome stoljeću.

Rečenice koje donose iskaze o 'Bogu', 'transcendentnom' ili 'apsolutnom' su besmislene, jer ne postoji ništa u iskustvu što bi ih moglo potvrditi. Ayer je dopustio da religijski iskazi mogu dati neizravnu informaciju o stanju uma osobe koja donosi takve iskaze. Međutim, ne može ih se smatrati onima koji bi iznosili smislene iskaze o izvanjskome svijetu.

Tema 'eshatološke verifikacije' uživala je popularnost tijekom 1955.–1965., te se istu može smatrati izravnim odgovorom na probleme koji su potaknuti zahtjevom za verifikacijom kao uvjetom smislenosti. Ovu se ideju može razabrati u doprinosu raspravi I. M. Crombiea na Sokratskom klubu Sveučilišta u Oxfordu, glede pitanja može li se Božje postojanje falsificirati, a kojem ćemo se pitanju vratiti u drugom dijelu ovog poglavlja. Komentirajući pitanja nastala o problemu patnje, Crombie je primijetio kako iskustvo na temelju kojeg se mogu verificirati religiozni stavovi jednostavno nije dostupno *u sadašnjosti* – ali će biti dostupno nakon smrti.

> Budući da je naše iskustvo ograničeno na način na koji jest, mi nismo u poziciji prosuditi o njemu ... Za kršćanina se postupak dolaženja u poziciju prosuđivanja naziva umiranje; i premda svi mi to možemo učiniti, ne možemo se vratiti i izvijestiti o tome što smo pronašli.

I. M. CROMBIE, 'Theology and Falsification', u: A. Flew i A. MacIntyre (ur.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London, 1955., str. 126.

Ovaj je pristup cjelovitije razvio John Hick, koji nudi analogiju o dvoje ljudi koji putuju istim putom i imaju ista iskustva. Jedan vjeruje da on vodi k Nebeskom gradu; dok drugi to ne vjeruje.

> Tijekom putovanja problem između njih nije iskustven. Oni nemaju različita očekivanja o nadolazećim detaljima puta, već samo o konačnome odredištu. Tek kada prođu zadnji ugao bit će im jasno da je jedan od njih bio u pravu cijelo vrijeme, a drugi u krivu. Tako da, premda je problem između njih bio iskustven, on je svakako od početka bio pravi problem. Oni se nisu drugačije osjećali tijekom puta; jer jedan se osjećao prikladno, a drugi neprikladno u odnosu na stvarno stanje stvari. Njihova suprotstavljena tumačenja o putu sadržavala su izvorno konkurentske stavove, iako su to tvrdnje čiji status tvrdnji ima naročitu karakteristiku da je retrospektivno zajamčen budućom biti stvari.

JOHN HICK, 'Theology and Verification', u: J. Hick (ur.), *The Existence of God*, Macmillan, London, 1964., str. 260–261.

Međutim, od tada je problem izgubio na važnosti, ne samo zbog svijesti o mnogim ograničenjima načela verifikacije logičkog pozitivizma. Kako bismo oslikali neke od tih poteškoća, možemo razmotriti sljedeći iskaz: 'Tri guske sjede na travnjaku buckinghamske palače u 17.15 sati 18. lipnja 1865.' Ovaj je iskaz jasno smislen, jer iskazuje nešto što se može verificirati. No, mi nismo u poziciji potvrditi ga. Slična poteškoća nastaje u odnosu na druge iskaze o prošlosti. Za nekoga poput Ayera, ove iskaze ne treba smatrati ni istinitim ni lažnim, jer su bez odnosa prema izvanjskome svijetu. No, to je suprotno našoj temeljnoj intuiciji da takvi iskazi *čine* smislene tvrdnje.

Verifikacija, dakle, ima svojih ograničenja. Uputno je stoga uočiti jedan suparnički pristup koji se razvio kao odgovor na neke zamijećene poteškoće logičko-pozitivističkog pristupa. Ovaj suparnički pristup opće je poznat kao 'falsifikacija' i razmotrit ćemo ga u sljedećem ulomku.

ZAHTJEV ZA FALSIFIKACIJOM: KARL POPPER

Karl Popper je smatrao da je načelo verifikacije, povezano s Bečkim krugom, bilo prekruto i u svojoj je konačnici isključilo mnoge valjane znanstvene iskaze.

KARL R. POPPER, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963., str. 281

> Moja kritika kriterija verifikabilnosti uvijek je bila ova: suprot namjeri njegovih branitelja, ona nije isključila očite metafizičke iskaze; ali ona je doista isključila najvažnije i najzanimljivije od svih znanstvenih iskaza, to jest, znanstvene teorije, univerzalne zakone prirode.

No Popper je također bio uvjeren kako je naglasak na verifikaciju pogrješno postavljen iz još jednog razloga. U svojoj konačnici on je dopustio prolaženje kao 'znanstvenima' i mnogim 'pseudoznanostima', poput frojdizma i marksizma, kada one, u stvarnosti, nisu to bile.

Iako je Popperova izvorna namjera bila eliminacija metafizike iz 'smislenih' iskaza, njegova je pozornost skrenula na kritiku onoga što je ubrzo nakon toga nazvao 'pseudoznanostima'. Za Poppera, pseudoznanstvenici poput marksista i frojdista, bili su sposobni tumačiti kako praktički sve podržava njihove teorije:

KARL R. POPPER, *Realism and the Aim of Science*, Hutchinson, London, 1983., str. 162–163

> Ono što je toliko upadljivo kod ovih teorija, i toliko opasno, jest tvrdnja da su one 'verificirane' ili 'potvrđene' neprekidnim tijekom dokaza dobivenih promatranjem. I uistinu, jednom kada vam se otvore oči, posvuda možete vidjeti verifikacijske presedane. Marksist ne može čitati novine bez da vidi verifikacijske presedane o klasnoj borbi na svakoj stranici ... Psihoanalitičar, frojdovski ili adlerovski, uvjeravat će vas kako svakodnevno, čak svakog sata, nailazi na svoje teorije verificirane njegovim kliničkim promatranjem ... Upravo je ta činjenica – da su te teorije uvijek primjerene, da su uvijek 'verificirane' – oduševila njihove poklonike. Počinje mi biti zornim kako je ova prividna snaga ustvari slabost, te da su sve ove 'verifikacije' prejeftine da ih se uzme kao argumente.

Popper se prisjeća da je negdje oko 1920. čitao znanstveno-popularno izvješće o Einsteinovoj teoriji relativnosti. Oduševio ga je Einsteinov precizan iskaz o onome što treba biti dokazano kako bi se njegova teorija pokazala netočnom. Einstein je izjavio da 'ako crveni pomak spektralnih linija, uzrokovan gravitacijskim potencijalom, ne postoji, tada bi opća teorija relativnosti bila neodrživa'.

Za Poppera je ovo predstavljalo potpuno drugačiji stav i nazor od onoga marksističkog ili frojdovskog. Oni koji su bili skloni ovim ideologijama naprosto su tražili dokaze koji bi mogli potvrditi njihove ideje. Einstein je tražio nešto što može *opovrgnuti* njegovu teoriju! Ako se takav dokaz pronađe, on će se odreći svoje teorije.

U praksi, to je bilo nešto poput pretjerana iskaza. Što bi se dogodilo ako je predviđeni crveni pomak bio premalen za promatranje tada dostupnom tehnologijom? Ili ako je zatamnjen određenom interferencijom nekog drugog efekta, takvom koju nije moguće eliminirati? U slučaju svjetlosti koju emitira Sunce, opća relativnost predviđa da mora postojati gravitacijski crveni pomak uzrokovan redukcijom brzine svjetlosti za jedan vrlo mali iznos – 2.12 milijuntnina. Tada se, ustvari, nije vidio nikakav crveni pomak, i bila je to činjenica koja je imala veliki značaj u odlučivanju odbora Nobelove nagrade 1917. i 1919. No, sada se zna da tehnike dostupne 1920-ih naprosto nisu bile dovoljno dobre da omoguće promatranje predviđenog efekta; konačna potvrda nije došla sve do 1960-ih. Po kriteriju kojega je sam Einstein postavio, njegova se vlastita teorija nije mogla potvrditi.

Popper je ipak smatrao da je ovo načelo bilo važno. Teorije se moraju iskustveno provjeriti, što će dovesti do njihove potvrde ili opovrgnuća (falsificiranja).

> Priznat ću neki sustav empirijskim ili znanstvenim, samo ako je isti u mogućnosti biti iskustveno *provjeren*. Ove zamjedbe navode na pomisao da ne treba verifikabilnost, nego falsifikabilnost nekog sustava uzeti kao kriterij razgraničavanja ... Kod empirijskih znanstvenih sustava treba postojati mogućnost da se oni iskustveno odbace.

Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Science Editions, New York, 1961., str. 40–41.

Iz ove će rasprave biti jasno kako je Popper prihvatio neke najfundamentalnije teme logičkog pozitivizma, naposе temeljnu ulogu iskustva o stvarnome svijetu. Neki teoretski sustav mora imati mogućnost provjere u odnosu na promatranje u svijetu. No ondje gdje je logički pozitivizam naglasio potrebu postavljanja uvjeta pod kojima bi neki teoretski iskaz mogao biti verificiran, Popper je držao da naglasak mora biti na mogućnosti stvaranja uvjeta pod kojima sustav može biti opovrgnut.

Popper je tako stavio naglasak na eksperimente koji mogu opovrgnuti (falsificirati) neku teoriju. No francuski fizičar Pierre Duhem uporno je tvrdio kako je ustvari nemoguće izvesti 'kritički eksperiment', jer će uvijek postojati značajan stupanj nesigurnosti u tome je li eksperiment zahtijevao da teorija bude u cijelosti odbačena, ili poteškoća leži u samo jednoj njezinoj hipotezi, ili čak u pomoćnoj hipotezi, koja za samu teoriju nije od temeljnog značenja. Popperov pristup kao da je ignorirao teorijom vrlo opterećenu narav eksperimentalnog promatranja, koja je njegovu kritiku učinila manje snažnom no što se on tome možda mogao nadati.

Popperov je pristup bio vrlo utjecajan u filozofiji religije tijekom 1950-ih i 1960-ih, a napose je povezan s onim što je postalo poznato kao rasprava o 'falsifikaciji'. U svome djelu 'Theology and Falsification' ['Teologija i falsifikacija'] Anthony Flew tvrdi da se religiozni iskazi ne mogu smatrati smislenima, jer ih išta iz iskustva ne opovrgava (falsificira). Flew ustvari slijedi Popperovu kritiku marksizma i frojdizma, koje drži sposobnima tumačiti promotrive ili iskustvene činjenice na bilo koji način koji ih zadovoljava.

Flew izlaže svoju temu putem onoga što on naziva prispodobom. Dva su istraživača u džungli došli na čistinu. Jedan od istraživača izražava uvjerenje kako postoji nevidljivi vrtlar koji se brine o čistini. Drugi istraživač to niječe i predlaže da se to potvrdi putem raznih osjetilnih provjera – poput praćenja posjećuje li vrtlar čistinu, te uporabom pasa tragača i električne žice, sve kako bi se otkrila vrtlareva nazočnost. Niti jedna provjera ne otkriva vrtlara. Drugi istraživač tvrdi kako je to pokazatelj nepostojanja vrtlara. Prvi, međutim, sve ove prigovore promatra s rezervom. 'Postoji vrtlar', on tvrdi, 'koji ne ostavlja tragove i ne pravi zvukove'. Flew konačno ustvrđuje da 'mnoštvo ograničenja na kraju sasvim uguši postavku o vrtlaru'. Vrtlara se ne može vidjeti, čuti, pomirisati ni dodirnuti. Ne bi li se dakle moglo oprostiti onome koji tvrdi da vrtlar ne postoji? To je svakako bio Flewov zaključak. Počivao je na činjenici da se religijski iskazi ne mogu formulirati na način na koji bi mogli biti opovrgnuti.

No, zahtjev za falsifikacijom – poput ranijega zahtjeva za verifikacijom – pokazuje se puno složenijim no što bismo isprva mogli pomisliti. Naprimjer, Flewovim se apsolutnim zahtjevima ne mogu baviti prirodne znanosti koje uvode modifikacije i 'kvalifikacije' kojima Flew tako snažno prigovara u procesu razvoja teorije. Nepravilan podatak općenito je prilagođen teorijama putem istančanoga i složenog procesa prilagodbe, modifikacije i kvalifikacije. Apsolutni zahtjev za nečim što nepobitno opovrgava teoriju – često nazvan 'ključni eksperiment' – u prirodnim je znanostima neostvariv zbog pitanja postavljenih od strane pisaca kao što je Pierre Duhem.

Popper se posebno zanimao za eliminaciju metafizike iz znanosti i smatrao je kako je našao način isključivanja metafizičkikih iskaza zahtijevajući da oni budu opovrgljivi (falsifikabilni). No Popperov pokušaj postavljanja smislenih falsifikacijskih kriterija zahtjevniji je no što se nadao. Izvrstan nam primjer pruža ono što je poznato kao 'tacking paradox' ['paradoks pridodavanja']. Definirajmo T kao falsifikabilnu teoriju – naprimjer, 'Svi labudovi su bijeli'. Jer je T falsifikabilno, mora postojati opažajni iskaz O koji iz njega slijedi. Na temelju predočenog primjera, takav opažajni iskaz može imati oblik: 'Za sve se labudove može opažanjem utvrditi da su bijeli.' Ako se ispostavi da ovo promatranje ne odgovara stvarnosti, tada slijedi da je i T lažno.

Zasad je sve dobro. No, paradoks pridodavanja ovu jednostavnu shemu čini složenijom. Postavljen u svome najjednostavnijem obliku, paradoks implicira 'pridodavanje' dodatnog metafizičkog iskaza M – naprimjer, 'Zeus je gladan', ili, 'Apsolut je plav'. Sada treba odrediti teoriju T' na sljedeći način:

T' = T & M

Drugim riječima, nova je teorija čvrst spoj izvornoga i novoga metafizičkog stava. T' je istinito ako su i T i M istiniti. Budući da je T opovrgljivo (falsifikabilno), slijedi da je i T' falsifikabilno, jer bi opažanje crnog labuda pokazalo da je teorija lažna. Činjenica da je bio pridodan potpuno proizvoljan (i, netko će pretpostaviti, neverifikabilan i nefalsifikabilan) metafizički iskaz ne čini nikakvu razliku u ovoj točki.

Postavimo to malo jasnije. Pretpostavimo da imamo teoriju koja se sastoji od dva dijela:

1 Svi labudovi su bijeli.
2 Apsolut je plav.

Ako je negdje primijećen crni labud, teorija koja se sastoji od ova oba dijela pokazat će se netočnom, jer je jedan od njenih dijelova netočan. Paradoks pridodavanja odnosi se na zbunjujuću činjenicu da se svaka proizvoljna metafizička hipoteza može utjeloviti u falsifikabilnu teoriju – što ozbiljno oslabljuje Popperov pristup. Bez obzira na to, utjecaj zahtjeva da se teološke propozicije postave u obliku koji može biti opovrgnut ostaje značajan, a dokazan je i njegov trajan utjecaj u suvremenoj teološkoj raspravi.

Sada se okrećemo nizu klasičnijih pitanja koja se odnose na kršćansku teologiju, a bave se onime što se često opisuje kao problem 'vjere i razuma', uključujući pitanja može li se dokazati Božje postojanje. Korisno je započeti ovu raspravu razmatranjem naravi sáme vjere.

NARAV VJERE

Od vremena prosvjetiteljstva riječ 'vjera' počela je značiti nešto poput 'nižeg oblika znanja'. Vjeru se razumijevalo kao 'djelomično znanje', obilježeno nekim stupnjem nesigurnosti, te utemeljno bilo na manjku dokaza, bilo na spoznaji da nije u cijelosti dokazivo. Kant je tvrdio kako je vjera (*Glaube*) u osnovi vjerovanje postavljeno na temelje koji su subjektivno adekvatni, ali objektivno neadekvatni. Vjeru se tako vidjelo kao čvrstu predanost nekom vjerovanju koje nije adekvatno opravdano na temelju raspoloživih dokaza.

Premda takvo razumijevanje vjere može biti prikladno za neke ograničene svrhe, ono je ozbiljno neprikladno za svrhe kršćanske teologije. Vjera, kako se ona shvaća u kršćanskoj tradiciji, ima i epistemološke i soteriološke aspekte; to jest, tiče se načina spoznavanja stvari (napose stvari o Bogu) i načina postizanja spasenja. Naprimjer, Lutherov nauk o opravdanju samo vjerom ne može se razumjeti ukoliko se vjeru drži 'nekim vjerovanjem koje ide ponad raspoloživih dokaza'.

Kako bismo dalje istražili ovu točku, detaljnije ćemo razmotriti ova dva aspekta vjere. Kognitivni ili epistemološki aspekti najbolje su razloženi u djelima Tome Akvinskoga, dok su soteriološki aspekti najbolje izloženi u ranim djelima Martina Luthera.

VJERA I ZNANJE

Toma Akvinski zauzima jak intelektualistički pristup vjeri, smatrajući je srednjim putom između znanja (*scientia*) i mnijenja. Po Tomi Akvinskom, *scientia* je 'nešto bjelodano istinito' ili 'nešto što se može pokazati da proizlazi iz nečega što je bjelodano istinito'. U slučaju *scientia*, istina privoljuje ljudski intelekt bilo jer je bjelodano ispravna, bilo jer je podržana toliko snažno uvjerljivim logičkim argumentima da će svaki racionalni um biti u to uvjeren. Međutim, u slučaju vjere, dokaz nije dostatan da bi potaknuo ljudski intelekt na prihvaćanje.

Vjera kao istinite prihvaća članke kršćanskog vjerovanja onako kako su oni sažeti, naprimjer, u credima. Objekt vjere jesu tvrdnje o Bogu ili o kršćanskoj vjeri uopće. 'Imati vjeru' znači prihvátiti te članke kao istinite, iako se ne može dokazati kako su oni izvan svake sumnje.

Toma Akvinski inzistira na racionalnosti kršćanske vjere. Drugim riječima, on naglašava da se sadržaj kršćanske vjere može pokazati sukladnim s ljudskim razumom. Njegovi su argumenti za Božje postojanje (pet putova) u osnovi pokušaj pokazivanja sklada između kršćanske vjere u Boga i racionalnog promišljanja o svijetu ljudskoga iskustva. Isto tako, Toma Akvinski želi naglasiti da su kršćanska vjera i teologija u konačnici odgovor na nešto što je ponad ljudskog razuma – na božansku objavu.

Uobičajeno razumijevanje vjere, kao nižega oblika znanja, na ovaj se način čini da je dobro utemeljeno u spisima Tome Akvinskoga. Oni su duboko utjecali na filozofiju religije, kao i na popularno shvaćanje naravi kršćanske vjere. Naprimjer, popularno razumijevanje prvoga članka Vjerovanja, 'Vjerujem u Boga', nešto je više od 'Vjerujem da Bog postoji'. No, u vrijeme reformacije u šesnaestom stoljeću došlo je do pokušaja ponovnog otkrivanja biblijskog razumijevanja naravi vjere, a koja je bila zamračena skolastičkom skrbi za ispravnom spoznajom o Bogu. Ovo možemo dalje razraditi razmatrajući Lutherov naglasak na soteriološkim apsektima vjere.

VJERA I SPASENJE

Najznačajniji doprinos klasičnom protestantskom razumijevanju vjere neupitno je dao Martin Luther. Lutherov nauk o opravdanju samo vjerom učinio je vjeru, ispravno shvaćenu, temeljem njegove duhovnosti i teologije. Lutherov je temeljni stav da je 'pad' (Postanak 1–3) ponajviše otpadanje od vjere. Vjera je ispravan odnos s Bogom (usp. Postanak 15,6). Imati vjeru znači živjeti kako Bog želi.

Lutherovo poimanje vjere ima tri aspekta.

1 Vjera ima osobni, prije no čisto povijesni, odnos.
2 Vjera je pouzdanje u Božja obećanja.
3 Vjera sjedinjuje vjernika s Kristom.

Svako od ovih poimanja pojedinačno ćemo razmotriti.

1 *Vjera nije samo povijesna spoznaja.* Luther tvrdi da vjera koja vjeruje u povijesnu pouzdanost Evanđelja nije spasonosna vjera. Grješnici su savršeno sposobni pouzdati se u povijesne detalje u Evanđeljima; no te činjenice same po sebi nisu prikladne za istinsku kršćansku vjeru. Spasonosna vjera tiče se vjerovanja i pouzdanja u to da je Krist rođen za nas osobno, i da je za nas izvršio djelo spasenja.

2 *Vjera uključuje element pouzdanja (fiducia).* Pojam pouzdanja prevladava reformacijskim poimanjem vjere, kako na to upućuje Lutherova analogija iz pomorskog života: 'Sve ovisi o vjeri. Osoba koja nema vjeru poput je onoga koji mora preploviti more, ali toliko se boji da nema povjerenja u lađu. I tako ostaje ondje gdje jest, i nikada ne bude spašen jer se ne želi ukrcati i preploviti more.' Vjera nije vjerovanje da je nešto istinito; već spremnost djelovati po tom vjerovanju i na njega se osloniti. Da upotrijebimo Lutherovu analogiju: vjera nije samo vjerovanje da lađa postoji – već je to ukrcavanje na lađu, odlazak na more te time izražavanje svoga pouzdanja u tu lađu.

No u što se moramo pouzdati? Trebamo li samo imati vjeru u vjeru? Za Luthera, pitanje se ispravnije može postaviti na sljedeći način: u koga se trebamo pouzdati? Po Lutheru, odgovor je jednoznačan: vjera je spremnost staviti svoje pouzdanje u Božja obećanja, te povjerenje u Boga koji je dao ta obećanja. Vjera je toliko snažna koliko i onaj u kojega vjerujemo i u koga se pouzdajemo. Učinkovitost vjere ne počiva na intenzitetu naše vjere, već u pouzdanosti onoga kome se povjeravamo. Sadržaj vjere znači bar toliko koliko i njezin intenzitet, a vjerojatno i daleko više. Besmisleno je gorljivo vjerovati nekomu tko nije vrijedan pouzdanja; treba snažno preferirati čak i minimum vjere u nekoga tko je potpuno vrijedan pouzdanja. Međutim, povjerenje nije povremeni stav. Za Luthera, ono je neiskvarljivi nazor pun povjerenja u odnosu na život, stalni stav uvjerenosti u vjerodostojnost Božjih obećanja.

3 *Vjera sjedinjuje vjernika s Kristom.* Luther jasno postavlja ovo načelo u svom djelu *Sloboda kršćanina* iz 1520. godine.

> Vjera ne znači samo da duša shvaća kako je božanska riječ puna milosti, slobodna i sveta; ona također sjedinjuje vjernika s Kristom, kao što je zaručnica sjedinjena sa svojim zaručnikom. Iz takvog braka, kao što kaže sv. Pavao (Efežanima 5,31–32), slijedi da Krist i duša postaju jedno tijelo, tako da su zajedno u dobru i zlu. To znači da ono što Krist posjeduje pripada vjerujućoj duši; i što duša posjeduje, pripada Kristu. Tako, budući da Krist posjeduje sve dobro i svetost, oni sada pripadaju duši. Duša posjeduje mnogo poroka i grijeha; oni sada pripadaju Kristu.

MARTIN LUTHER, *Sloboda kršćanina* (1520.), u: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, sv. 7, Böhlau, Weimar, 1887., str. 25–26.

Vjera stoga nije pristup apstraktnome skupu nauka, već je ona 'vjenčani prsten' koji upućuje na međusobnu predanost i jedinstvo Krista i vjernika. Ona je odgovor čitave vjerničke osobe Bogu, što povratno vodi prema stvarnoj i osobnoj Kristovoj prisutnosti u vjerniku. Vjerom i Krist i njegovi blagoslovi – poput oproštenja, opravdanja i nade – postaju vjerniku dostupnima.

USPOREDBA TOME AKVINSKOGA I LUTHERA

Na temelju ove kratke rasprave, bit će jasno kako su i Toma Akvinski i Luther prihvatili potpuno različito razumijevanje vjere. Glavne točke razmimoilaženja mogu se sažeti kako slijedi:

1 Toma Akvinski sklon je prihvatiti filozofski pristup vjeri, dok je Lutherov pristup izričitije religiozan.
2 Toma Akvinski smatra da je vjera odnos prema postavkama o Bogu; Luther je shvaća u odnosu na Božja obećanja.
3 Prema Tomi Akvinskome vjera je u odnosu s dokazom; Luther je povezuje s osobnim pouzdanjem u Boga.
4 Poimanje vjere Tome Akvinskoga je teološko, jer se odnosi na samoga Boga; Lutherovo je više kristološko iz dva razloga. Prvo, jer je cilj vjere sjedinjenje vjernika s Kristom; drugo, jer je Krist povijesno očitovanje ili predočavanje Božje vjernosti njegovim obećanjima.

Istraživši neke probleme glede naravi same vjere, sada se možemo okrenuti jednom od najzanimljivijih raspravljanih pitanja u filozofskoj teologiji.

MOŽE LI SE BOŽJA EGZISTENCIJA DOKAZATI?

Odnos između vjere i razuma često se raspravljao u obliku pitanja može li se Božja egzistencija dokazati i bi li taj dokaz bio dovoljan za dovođenje nevjernika k vjeri. Iako su neki pisci tvrdili da je tomu tako, opći konsenzus u kršćanskoj teologiji izgleda da je više usmjeren prema tome da su vjernici dužni, iako razum ne dovodi pojedinca k vjeri u Boga, biti – bez obzira na to – u mogućnosti racionalno argumentirati svoju vjeru u Boga.

Od iznimne je važnosti doprinos Tome Akvinskoga ovoj raspravi. Premda su neki filozofi tvrdili da je Toma Akvinski želio dokazati Božju egzistenciju, to nije tako. Preda mnom je primjerak standardnog izdanja *Summa Theologiae* Tome Akvinskoga. Ima preko četiri tisuće stranica. Njegova rasprava o tome ‘postoji li Bog’ zauzima samo dvije stranice. U raspravi Tome Akvinskoga ne može se pronaći izričaj ‘dokazi o Božjoj egzistenciji’. Kasniji su ga pisci nametnuli njegovoj misli. No savršeno je jasno da Toma Akvinski ne vjeruje u Boga na temelju ni jednog zapažanja koje ukratko spominje; njegov glavni razlog za vjeru u Božje postojanje jest Božja samoobjava. Toma Akvinski polazi od toga da će čitatelj dijeli njegovu vjeru, a ne da mu je on mora dokazivati. Austrijski filozof Ludwig Wittgenstein jasno je to naglasio u svome djelu *Kultura i vrijednost*:

> Dokaz Božjega postojanja doista treba biti nešto putem čega netko može nekoga uvjeriti da Bog postoji. No, smatram da je ono što su *vjernici*, koji su iznijeli takve dokaze, željeli učiniti, jest da svome ‘vjerovanju’ dadu intelektualnu analizu i temelj, iako i sami nikada ne bi uzvjerovali na temelju tih dokaza.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, ur. G. H. von Wright, prev. Peter Winch, Blackwell Publishers, Oxford, 1980., str. 82–86.

Klasično razmatranje takvih pitanja, na kojega se pozivaju sve suvremene rasprave, može se pronaći u spisima Anselma Canterburyjskoga i Tome Akvinskog. Prvi je razvio ono što je postalo poznato kao ‘ontološki argument’ za Božje postojanje. Drugi je razvio ‘pet putova’, gdje polazeći od prirodnih učinaka nalazi njihov uzrok u Bogu, njihovu stvoritelju.

Razmotrit ćemo pojedinačno ove dvije kategorije argumenata prije no što razmotrimo suvremenije rasprave o ovoj temi.

ONTOLOŠKI ARGUMENT ANSELMA CANTERBURYJSKOG

Anselmo Canterburyjski (oko 1033.–1109.) rođen je u Italiji. Preselio se u Normandiju 1059. i pristupio u slavni samostan Le Bec, te postao 1063. njegovim priorom, a 1078. i opatom. 1093. je imenovan canterburyjskim nadbiskupom. Posebno je poznat zbog svoje gorljive obrane intelektualnih temelja kršćanstva, a naročito ga se povezuje s ‘ontološkim argumentom’ za Božje postojanje. Ontološki je argument prvi put izložen u njegovu djelu *Proslogion*, koje datira iz 1079. (Termin ‘ontološki’ odnosi se na filozofsku granu koja se bavi pojmom ‘bitka’.) Sâm Anselmo ne naziva svoju raspravu ‘ontološkim’ argumentom. *Proslogion* je ustvari meditativno djelo, a ne logičko argumentirana rasprava. U ovom djelu Anselmo promišlja kako mu je ideja o Bogu postala bjelodanom i koje bi mogle biti njezine implikacije.

U *Proslogionu* Anselmo nudi definiciju Boga kao ‘onoga iznad kojega se ne može misliti ništa veće’ (*aliquid quo maius cogitari non potest*). On tvrdi da ako je ova definicija Boga ispravna, ona nužno uključuje Božje postojanje iz sljedećeg razloga. Ako Bog ne postoji, ostaje ideja o Bogu, no nedostaje Božja stvarnost. No, Božja stvarnost veća je od ideje o Bogu. Stoga, jer je Bog 'ono iznad kojega se ne može misliti ništa veće', ideja o Bogu mora voditi prihvaćanju Božje stvarnosti, jer bi inače sama ideja o Bogu bila najveća stvar koja se može misliti, a to proturječi definiciji Boga na čijem je argumentu zasnovana. Stoga iz postojanja ideje o Bogu i prihvaćanjem definicije Boga kao 'onoga iznad kojega se ne može misliti ništa veće', nužno slijedi Božja stvarnost. Treba napomenuti da je latinski glagol *cogitare* ponekad preveden kao 'zamisliti' i vodi prema definiciji Boga kao 'onoga iznad kojega se ne može zamisliti ništa veće'. Oba su prijevoda prihvatljiva.

Bog je stoga određen kao 'onaj iznad kojega se ne može zamisliti ništa veće'. No, ideja o takvome biću je jedno, dok je stvarnost drugo. Zamisliti novčanicu od stotinu dolara drugačije je nego imati tu novčanicu u svojim rukama – a to, naravno, nije ni sretnije rješenje! Anselmo je htio reći ovo: ideja nečega podređena je stvarnosti. Tako ideja o Bogu kao o 'onome iznad kojega se ne može zamisliti ništa veće' sadrži proturječje – jer je Božja stvarnost toj ideji nadređena. Drugim riječima, ako je ova definicija Boga ispravna i kao takva postoji u ljudskome umu, tada mora postojati i odgovarajuća stvarnost. Anselmo to ovako izražava:

> A to [definicija Boga] svakako postoji tako istinito, da se niti misliti ne može da ne postoji. Jer može se misliti da postoji nešto što se ne može misliti kao nepostojeće, a to je veće nego ono što se može misliti kao nepostojeće. Prema tome, ako se ono, od čega se veće ne može misliti, može misliti kao nepostojeće, onda baš to, od čega se veće ne može misliti, nije ono od čega se veće ne može misliti, a to se ne može uskladiti. Ono od čega se veće ne može misliti postoji, dakle, tako istinito, da se ne može ni misliti kao nepostojeće. A to si ti, Gospode Bože naš. Ti, dakle, tako istinito postojiš, Gospode Bože moj, da se ne može niti misliti da ne postojiš. I s pravom je tako. Kad bi, naime, neki duh mogao misliti nešto bolje od tebe, tvorevina bi se uzdigla iznad stvoritelja te sudila o stvorenju, a to je stvarno apsurdno. A svakako se sve ono što postoji izvan tebe jedinoga može misliti kao nepostojeće. Jedino ti, dakle, najistinitije od svega i time najviše od svega imaš bitak, jer sve ono drugo što postoji, ne postoji tako istinito i stoga ima manje bitak.

Prevedeno prema: ANSELMO CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, *sv. I: Monologion; Proslogion*, prevela Marina Miladinov, Demetra, Zagreb, 1997, *Proslogion* 3, str. 257.

Važan je to argument, no nije uvjerio jednoga od njegovih najranijih kritičara, benediktinskog redovnika Gaunila koji je odgovorio 'Prigovorom u prilog bezumnika' (pozvao se na Psalam 14,1 kojega je Anselmo citirao, 'Bezumnik reče u srcu: Nema Boga'). Prema Gaunilu, postoji očita logička slabost u Anselmovu 'argumentu' (premda treba naglasiti da Anselmo to uopće ne smatra argumentom). Zamislite, predlaže Gaunilo, otok tako lijep da se ne može zamisliti savršeniji otok. Po istome argumentu, tvrdio je Gaunilo, taj otok mora postojati, jer je stvarnost toga otoka nužno savršenija od same te ideje. Na gotovo isti način možemo tvrditi da, prema Anselmu, ideja novčanice od stotinu dolara podrazumijeva posjedovanje te novčanice u nečijim rukama. Sama ideja nečega – bilo savršenoga otoka ili Boga – ne jamči njezinu egzistenciju. Gaunilo je svoj prigovor postavio na sljedeći način:

Prevedeno prema: *Isto*, §6, str. 303.

> Eto, naprimjer: Kažu da je negdje u oceanu jedan otok, koji uslijed teškoće ili štoviše nemogućnosti da se pronađe ono čega nema neki nazivaju 'izgubljenim' te pričaju da posjeduje neprocjenjivo izobilje svih bogatstava i užitaka, za koja kažu da su mnogo obilnija i od onih na rajskom otočju, a budući da nema nikakvog vlasnika ni stanovnika, u svakom pogledu je odličniji u obilju od svih onih otoka koje nastanjuju ljudi. Bilo tko bi mi mogao reći da tako nešto postoji, a ja bih lako razumio rečeno, u kojem nema nikakve teškoće. Ali ako on onda pridoda, kao da to (logički) slijedi: ne možeš više dvojiti u to da taj otok, odličniji u svemu od drugih, postoji negdje u stvarnosti, jer ne dvojiš ni da postoji u tvojem razumu; a budući da je odličnije postojati ne samo u razumu, već i u stvarnosti, nužno je da taj otok postoji, jer kada ne bi postojao, onda bi bilo koji otok koji postoji u stvarnosti bio odličniji od njega te taj otok, koji si razumio kao odličniji od svih, ne bi bio odličniji. Kada bi me on, kažem, time pokušao uvjeriti u to da taj otok uistinu te izvan svake dvojbe postoji, ili bih vjerovao da se šali ili pak ne bih znao koga da smatram glupljim; sebe, ako mu dopustim, ili pak njega, ako smatra da je s bilo kakvom sigurnošću dokazao bit toga otoka, a da me nije prethodno uvjerio u to da je sama njegova odličnost nešto istinito i nedvojbeno postojeće u stvarnosti, a ne nešto što u mojem razumu postoji kao nekakva lažna ili nesigurna stvar.

Odgovor koji je iznio Gaunilo smatra se iskazivanjem ozbiljnih slabosti Anselmova argumenta. Sam je tekst jasan i ne potrebuje komentar. Međutim, mora se naglasiti da Anselma nije tako lako odbaciti. Dio njegova argumenta kaže da je bitni dio definicije Boga to što je on 'onaj iznad kojega se ne može zamisliti ništa veće'. Bog stoga pripada potpuno drugačijoj kategoriji no otok ili dolarska novčanica. Dijelom je Božje naravi da ona transcendira sve ostalo. Jednom kada vjernik shvati što znači riječ 'Bog', tada Bog stvarno postoji za njega ili za nju. Ovo je namjera Anselmove meditacije u *Proslogionu*: promišljati o tome kako kršćansko razumijevanje Božje naravi potkrjepljuje vjeru u njegovu stvarnost. Ovaj 'argument' nema nikakvu snagu izvan konteksta vjere i Anselmo nikada nije želio da se njime služe na ovaj opći filozofski način.

Nadalje, Anselmo je tvrdio da ga Gaunilo nije u cijelosti razumio. Argument kojeg je izložio u *Proslogionu* ne uključuje ideju da postoji biće koje je, ustvari, veće od svih drugih bića; već je Anselmo naveo da postoji biće toliko veliko da se veće od njega čak ni ne može zamisliti. Argument postoji i dalje, te do današnjeg dana ostaje otvorenim pitanje je li Anselmov argument dobro utemeljen.

Dobar se primjer može pronaći u spisima Immanuela Kanta (1724.–1804.) kojega se smatra utemeljiteljem suvremene kritičke filozofije. Kant je rođen u njemačkome gradu Königsbergu (danas Kalinjingrad), a obrazovao se na mjesnom sveučilištu gdje je postao profesorom logike i metafizike. Njegovi glavni spisi uključuju *Kritiku čistog uma* (1781.), *Kritiku praktičnog* *uma* (1788.) i *Religiju unutar granica čistog uma* (1793.). Kant je iznio glavnu kritiku ontološkog argumenta za Božje postojanje, čije središnje teze imaju sljedeći oblik.

Kant tvrdi da 'egzistencija nije predikat'. Kao rezultat toga, zamišljanje ideje o Bogu ne može se ni u kom slučaju promišljati da ona nužno vodi prema zamišljanju sljedeće ideje da 'Bog postoji'. Kantova analogija o 'stotinu dolara' sadržava manje-više isti naglasak kao i Gaunilova slika o 'savršenom otoku': mogućnost zamišljanja ideje ne implicira da njezin objekt nužno postoji. Kant to naglašava na sljedeći način:

> *Bitak* očito nije realan predikat, tj. pojam o nečemu što može pridoći pojmu neke stvari. Ono je samo peticija neke stvari ili stanovitih određenja samih o sebi. U logičkoj je primjeni samo kopula suda. Sud: *Bog je svemoguć* sadržava dva pojma koji imaju svoje objekte: Bog i svemogućnost. Riječca '*je*' nije još predikat, nego samo ono što predikat stavlja *u odnos* prema subjektu. Ako saberem subjekt (Bog) sa svima njegovim predikatima (kojima pripada i svemogućnost,) i ako kažem: *Bog jest*, ili Bog postoji, onda ja pojmu Bog ne dodajem nov predikat, nego samo subjekt sam o sebi sa svim njegovim predikatima, i to *predmet* u odnosu prema mojemu pojmu.

Prevedeno prema: KANT, IMMANUEL, *Kritika čistog uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984, str. 275–276.

Ovaj tijek argumentacije značajno je utjecao na kršćansku teologiju, napose na područje apologetike.

PET PUTOVA TOME AKVINSKOGA

Toma Akvinski (oko 1225.–1274.) vjerojatno je najslavniji i najutjecajniji teolog srednjega vijeka. Rođen u Italiji, slavu je postigao naučavanjem i pisanjem na pariškom i drugim sjevernim sveučilištima. Slavu mu je priskrbilo djelo *Summa Theologiae*, sastavljeno krajem njegova života, a koje do smrti nije u cijelosti dovršio. Napisao je i mnoga druga značajna djela, napose *Summa contra Gentiles*, koja predstavlja iskaz o racionalnosti kršćanske vjere, napose o Božjemu postojanju. Toma Akvinski vjerovao je kako je potpuno umjesno iz općega ljudskog iskustva o svijetu ustanoviti pokazatelje o Božjem postojanju. Njegovih pet putova predstavljaju pet linija argumenata za Božje postojanje, od kojih svaki upućuje na neki aspekt svijeta koji 'ukazuje' na postojanje njegova stvoritelja.

Koje dakle 'pokazatelje' imenuje Toma Akvinski? Glavni tijek misli koji ga vodi jest kako svijet odražava Boga kao svoga stvoritelja – ideja koja svoj formalniji iskaz ima u njegovu nauku o 'analogiji bitka'. Kao što umjetnik može potpisati sliku kako bi je označio kao svoje djelo, tako je i Bog stavio svoj božanski 'potpis' na stvorenje. Ono što promatramo u svijetu – naprimjer, njegov poredak – može se objasniti na temelju postojanja Boga kao njegova stvoritelja. Bog je i njegov prvotni uzrok i oblikovatelj. Bog je učinio da svijet postoji, utisnuvši u njega božansku sliku i sličnost.

Gdje u stvorenju možemo pronaći dokaze za Božje postojanje? Toma Akvinski tvrdi da je poredak svijeta najuvjerljiviji dokaz Božje egzistencije i mudrosti. Ova osnovna pretpostavka stoji iza svakog od pet putova, iako je izuzetno važna i u slučaju argumenta često nazivanog kao 'argument iz svrhovite uređenosti' ili 'teleološki argument'. Pojedinačno ćemo razmotriti svaki od ovih 'putova' prije no što se, kasnije u ovom poglavlju, usredotočimo na dva 'puta'.

Prvi pût polazi od zamjedbe da se sve u svijetu kreće i mijenja. Svijet nije statičan, već dinamičan. Lako je za to navesti primjere. Kiša pada s neba. Kamenje se kotrlja prema dolje. Zemlja se okreće oko Sunca (činjenica koja, stjecajem okolnosti, Tomi Akvinskome nije bila poznata). Ovaj, prvi od argumenata Tome Akvinskoga, inače se naziva 'argumentom iz kretanja'; jasno je, međutim, da se spomenuto 'kretanje' razumije u općenitijim pojmovima, tako da je na nekim mjestima termin prikladnije prevesti kao 'promjena'.

Kako je dakle priroda pokrenuta? Zašto se mijenja? Zašto nije statična? Toma Akvinski tvrdi da je sve što se kreće pokrenuto od nečega drugoga. Za svako kretanje postoji uzrok. Stvari se ne kreću samo tako – nešto drugo ih je pokrenulo. Također, svaki uzrok kretanja i sâm mora imati uzrok. I taj uzrok opet mora imati uzrok. Toma Akvinski tako tvrdi da postoji čitav niz uzroka kretanja koji leže iza ovoga svijeta kojeg poznajemo. Sada, ustvrđuje Toma Akvinski, ako ne postoji neograničeni broj tih uzroka tada mora postojati jedan uzrok na samome početku ovog niza. Iz ovoga su iskonskog uzroka kretanja u konačnici izvedeni svi ostali. To je početak velikog lanca uzročnosti kojega vidimo odraženog u načinu na koji se svijet ponaša. Iz činjenice da se stvari kreću, Toma Akvinski posljedično zaključuje o postojanju prvotnoga uzroka sveg kretanja – a to je, zaključuje, nitko drugi do Bog.

Drugi pût polazi od ideje uzročnosti. Drugim riječima, Toma Akvinski primjećuje postojanje uzroka i posljedica u svijetu. Jedan događaj (posljedica) objašnjen je utjecajem drugoga (uzroka). Ideja kretanja, koju smo gore ukratko iznijeli, dobar je primjer ovoga slijeda uzroka i posljedica. Služeći se sličnim tijekom argumentacije koji je naveden u gornjem ulomku, Toma Akvinski tvrdi da se sve posljedice mogu izvesti iz jednoga iskonskog uzroka – a koji je Bog.

Treći pût polazi od činjenice postojanja nenužnih bića. Drugim riječima, u svijetu postoje bića (poput ljudskih bića) koja nisu nužno u njemu. Akvinski ovu vrstu bića stavlja u opreku s nužnim bićem (onim koje nužno postoji). Budući da je Bog nužno biće, Toma Akvinski tvrdi da su ljudi nenužna bića. Činjenica da mi *jesmo* ovdje zahtijeva objašnjenje. Zašto smo ovdje? Što se dogodilo da mi postanemo? Toma Akvinski tvrdi da biće postoji, jer ga je nešto što već postoji stavilo u postojanje. Drugim riječima, naša je egzistencija uzrokovana drugim bićem. Mi smo posljedica niza posljedicâ. Postavivši taj niz na svoje izvore, Toma Akvinski izjavljuje da iskonski uzrok bića može biti samo netko čije je postojanje nužno – drugim riječima, Bog.

Četvrti pût polazi od ljudskih vrijednota, poput istine, dobrote i plemenitosti. Odakle dolaze te vrijednote? Što ih uzrokuje? Akvinski tvrdi da mora postojati nešto što je po sebi dobro i plemenito, te da to nešto stavlja u postojanje naše ideje o istini, dobroti i plemenitošću. Izvor je tih ideja, kako Toma Akvinski tvrdi, Bog koji je njihov iskonski uzrok.

Peti i posljednji pût jest sâm teleološki argument. Toma Akvinski primjećuje da svijet pokazuje očite tragove inteligentne uređenosti. Čini se da su prirodni procesi i objekti uklopljeni s određenim konačnim ciljevima na umu. Čini se da imaju svrhu. Čini se da su bili planski uređeni. No, stvari se ne mogu same od sebe urediti: one su uzrokovane i uređene od nečega ili od nekoga drugoga. Zaključivanjem na temelju ove zamjedbe, Toma Akvinski ustvrđuje da se mora priznati kako je izvor toga prirodnog poretka Bog.

Očito je kako je većina argumenata Tome Akvinskoga slična po svojoj strukturi. Svaki ovisi o ishođenju niza uzročnosti iz jednoga uzroka, a poistovjećuje ga se s Bogom. Kritičari Tome Akvinskoga u srednjem vijeku, poput Dunsa Scotusa i Vilima Ockhama, izrekli su brojne kritike njegovih pet putova. Sljedeće su od posebne važnosti.

1 Zašto bi bila nemoguća ideja beskonačne regresije uzroka? Naprimjer, argument iz kretanja uistinu je djelotvoran jedino ako se može pokazati da slijed uzroka i posljedica negdje prestaje. Prema Tomi Akvinskome, treba postojati Prvi nepokrenuti pokretač. No, Toma Akvinski ne uspijeva razraditi ovu točku.

2 Zašto bi ti argumenti vodili do vjere u samo *jednoga* Boga? Argument iz kretanja, naprimjer, mogao bi voditi i do vjerovanja u brojne prve nepokrenute pokretače. Izgleda da ne postoji niti jedan poseban razlog za tvrdnju da mora postojati samo jedan takav uzrok, osim temeljne kršćanske tvrdnje da ustvari postoji samo jedan Bog.

3 Ovi argumenti ne dokazuju da Bog i dalje postoji. Uzrokujući da se stvari događaju, Bog možda prestaje postojati. Neprekidno postojanje događaja ne implicira nužno neprekidno postojanje njihova uzročnika. Ockham tvrdi kako argumenti Tome Akvinskoga mogu dovesti do vjere da je Bog jednoć postojao – ali ne i da on sada postoji. Ockham je razvio složeniji argument, zasnovan na ideji o Bogu koji neprekidno održava svemir, čime je pokušao zaobići ovu poteškoću.

Ovo su dakle neki tradicionalni argumenti koji su se upotrebljavali i razvijali u filozofiji religije. No, kako su se oni razvili u današnje vrijeme? Opći je dogovor da postoje tri kategorije argumenata za Božje postojanje koji su od posebne važnosti u suvremenim raspravama unutar filozofije religije. Općenito se nazivaju 'kozmološkim', 'teleološkim' i 'kalamskim' argumentom, premda je dvojbeno treba li trećega smatrati posebnom kategorijom, ili argumentom samim po sebi, ili nekom kategorijom unutar općenitijeg kozmološkog argumenta. Mi ćemo pretpostaviti da on zahtijeva zasebnu raspravu.

KOZMOLOŠKI ARGUMENT

Razmatrajući pet putova Tome Akvinskoga primijetili smo važnost argumenta iz kretanja (često označavanog latinskim izričajem *ex motu*), koji od promatranja promjene ili kretanja u svijetu zaključuje o postojanju prvotnoga uzroka odgovornog za te događaje. Argument 'prvotnoga uzroka' često se označava jednostavno kao 'kozmološki argument', iako treba naglasiti da ga se može tretirati naprosto jednim od brojnih mogućih kozmoloških argumenata (uključujući i 'kalamski' argument kojeg ćemo niže razmotriti). Pomoći će nam ako ovaj argument iznesemo onako kako je istoga izložio sâm Toma Akvinski, a koji predstavlja prvi od njegovih pet putova.

TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia q. 2a. 3.

> Božje postojanje može se dokazati u pet putova. Prvi i najočitiji dokaz jest argument iz promjene (*ex parte motus*). Jasno je da su neke stvari u ovome svijetu u procesu mijenjanja. Sve sad što je u procesu mijenjanja, mijenja se pod utjecajem nečega drugog, jer ništa se ne mijenja osim ako to nije ono potencijalno koje treba biti promijenjeno, dok ono što mijenja jest nešto aktualno. Promijeniti nešto nije ništa drugo do dovesti ga od potencijalnosti u aktualnost, a stvar se iz potencijalnosti u aktualnost može dovesti samo od nečega što je aktualno. Tako vatra, koja je ustvari vruća, čini da drvo, koje je potencijalno vruće, bude aktualno vruće, mijenjajući ga i preinačujući. Nemoguće je da ista stvar bude i aktualna i potencijalna u istome pogledu, premda to ona može biti u drugim pogledima. Ono što je aktualno vruće ne može u isto vrijeme biti potencijalno vruće, iako je potencijalno hladno. Stoga je nemoguće da na isti način bilo što može biti i ono što uzrokuje promjenu i ono što je promijenjeno, tako da bi sebe trebalo promijeniti. Sve što je promijenjeno mora stoga biti promijenjeno od nečega drugog. Dakle, ako sve što mijenja jest i samo promijenjeno, ono također mora biti promijenjeno nečim drugim, a to nadalje opet nečim drugim. No to se ne može zauvijek nastaviti, jer tada ne bi bilo prvoga uzroka ovog procesa promjene, a posljedično tomu ni jednoga drugog posrednika promjene, jer drugotne stvari koje mijenjaju ne mogu dalje mijenjati osim ako same nisu promijenjene od prvoga uzroka, na isti način kao što se štap ne može pokrenuti ako nije rukom pokrenut. Mi smo stoga prinuđeni doći do prvoga uzroka promjene koji ničim nije promijenjen, i svatko razumije da je to Bog.

Jasno je iz ovog navoda da Toma Akvinski isključuje mogućnost postojanja beskonačnog niza uzroka. U nekoj točki prestaje lanac uzročnosti. Za Tomu Akvinskog ne može biti sumnje da je to Bog.

U naše je vrijeme ovaj argument preinačen u eksplicitnije kozmološke termine (no ovaj se naziv i danas široko upotrebljava). Konstatacije na koje se u svezi ovog argumenta danas najčešće nailazi, razvijaju se na sljedeći način:

1 Sve u svemiru ovisi o nečemu drugome.
2 Ono što vrijedi za pojedine dijelove svemira, vrijedi i za sâm svemir.
3 Postojanje svemira ovisi stoga o nečemu drugome.
4 Postojanje svemira ovisi dakle o Bogu.

U osnovi, argument pretpostavlja da je postojanje svemira nešto što zahtijeva objašnjenje. Jasno je da se ova vrsta argumenta izravno nadovezuje na suvremena kozmološka istraživanja, napose na teoriju o nastanku svemira, poznatu kao 'Veliki prasak'. Ovo stoji i za 'kalamsku' verziju kozmološkog argumenta, kojoj se sada okrećemo.

KALAMSKI ARGUMENT

Argument kojeg ćemo označiti s 'kalamski' svoje je ime dobio od arapske filozofske škole koja je cvjetala u ranome srednjem vijeku. A. E. Sabra definirao je *kalam* kao 'istraživanje Boga i svijeta kao Božjeg stvorenja, te čovjeka kao posebnog stvorenja kojega je Bog postavio u svijet da bude u obvezi prema svome stvoritelju'. *Mutakallimuni* (pod kojim su imenom bili poznati oni koji su se služili *kalamskim* pristupom) su razvili argument za Božje postojanje, a koji je naglašavao važnost uzročnosti. Neki stručnjaci smatraju ga varijacijom gore izložena kozmološkog argumenta. Drugi pak smatraju da ovaj argument ima naročite značajke, te ga tretiraju kao posebnu cjelinu. Osnovna struktura kalamskog argumenta može se iznijeti u četiri postavke:

1 Sve što ima početak, mora imati uzrok.
2 Svemir je počeo postojati.
3 Stoga početak postojanja svemira mora biti nečim uzrokovan.
4 Takav uzrok može biti samo Bog.

Jasno je da se osnovni obrisi ovoga argumenta mogu otkriti u pet putova Tome Akvinskoga, koje smo ranije raspravljali.

Struktura argumenta je jasna, a njegove implikacije zahtijevaju manju razradu. Ako se može reći da postojanje nečega ima početak, slijedi – tako se tvrdilo – da ono mora imati uzrok. Ako se ovu vrstu argumenta poveže s idejom Velikog praska, jasna će biti njena važnost za našu raspravu. Suvremena kozmologija eksplicitno tvrdi da svemir ima svoj početak. Ako je svemir počeo postojati u određeno vrijeme, on mora imati svoj uzrok. A koji bi drugi uzrok mogao biti nego Bog?

O ovom se obliku 'kalamskog' argumenta intenzivno raspravljalo posljednjih godina. Jedan od njegovih najznačajnijih branitelja bio je William Lane Craig, koji je njegove glavne značajke protumačio na sljedeći način:

> Budući da sve što postoji ima uzrok svoga postojanja, i jer je svemir počeo postojati, mi stoga zaključujemo da svemir ima uzrok svoga postojanja ... Transcendirajući čitavi svemir, postoji uzrok koji je svemiru omogućio postojanje.

WILLIAM LANE Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Macmillan, London, 1979., str. 149.

Rasprava o ovom argumentu usredotočila se na tri pitanja, kako slijedi:

1 Može li nešto imati početak, a da nije uzrokovano? U jednom od svojih dijaloga poznati škotski filozof David Hume tvrdi da je moguće zamisliti nešto što postaje, bez nužna upućivanja na neki određeni uzrok toga postojanja. Ipak, ovakvo mišljenje stvara ozbiljne poteškoće.
2 Može li se govoriti da svemir ima svoj početak? Na jednoj razini ovo je duboko filozofsko pitanje. Na drugoj, međutim, to je znanstveno pitanje koje ovisi o problemima fizike i astronomije, te se može razmatrati na temelju poznatih opažanja o širenju svemira i o pozadinskom zračenju, čime se dokazuje Veliki prasak.
3 Ako se može reći da svemir 'ima uzrok', može li se taj uzrok naprosto poistovjetiti s Bogom? Jedna od poznatijih argumentacija ima sljedeći oblik. Uzrok mora prethoditi događaju kojega uzrokuje. Govoriti o uzroku početka postojanja svemira znači govoriti o nečemu što je postojalo prije svemira. Ako pak taj uzrok nije Bog, što je onda?

Jasno je da je tradicionalni 'kalamski' argument oživljen teorijom Velikog praska o postanku svemira, a koja je postala iznimno važnom u kasnome dvadesetom stoljeću. No vjerojatno će filozofska pitanja proizašla iz tog argumenta ostati otvorenima. Slična se rasprava usredotočuje oko pitanja o tome može li se reći da je svemir 'svrhovito uređen', te ćemo to pitanje razmotriti u sljedećem ulomku.

TELEOLOŠKI ARGUMENT: WILLIAM PALEY

Teleološki argument poznat je kao 'argument iz svrhovite uređenosti' i jedan je od najraspravljanijih filozofskih argumenata za Božje postojanje. Postavio ga je Toma Akvinski (to je peti od njegovih pet putova) i on ima sljedeći oblik:

TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia q. 2a. 3.

> Peti pût zasnovan je na upravljanju stvarima. Vidimo kako neke stvari, kao što su prirodna tijela, djeluju svrhovito iako nemaju spoznaju. Činjenica da ona gotovo uvijek djeluju na isti način, i to tako da postižu maksimum dobra, čini to očitim i pokazuje da ona svoj cilj postižu putem 'svrhovite uređenosti', a ne slučajnošću. Stvari koje nemaju spoznaju teže prema cilju samo posredovanjem nečega što ima spoznaju i isto je tako u mogućnosti razumjeti, kao što je to slučaj kod strijele kojoj je potreban strijelac. Postoji stoga umsko biće po kojemu su sve prirodne stvari usmjerene k svome cilju. Njega možemo zvati 'Bog'.

Toma Akvinski tvrdi kako postoje jasni znakovi 'svrhovite uređenosti' u prirodnom poretku. Stvari ne postoje naprosto; one se pojavljuju uređene, s nekim oblikom planske svrhovitosti. Termin 'teleološki' (znači: 'usmjeren prema nekom cilju') često se upotrebljava kako bi ukazao na ovaj očiti aspekt usmjerenosti prirode prema cilju.

Upravo se ovaj prirodni aspekt upotrebljavao u raspravama s prirodnim znanostima. Čini se da je uređenost prirode – koja je, naprimjer, očita u prirodnim zakonima – znak da je priroda 'uređena' s nekom svrhom.

Općenito se drži da za najznačajniji doprinos 'argumentu iz svrhovite uređenosti' treba zahvaliti engleskomu teologu i filozofu prirode Williamu Paleyu (1743.–1805.). Njegova *Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* ['Naravna teologija; ili Dokazi o postojanju i atributima božanstva, prikupljeni iz prirodnih pojavnosti'] (1802.) duboko je utjecala na popularnu englesku religijsku misao u prvoj polovici devetnaestog stoljeća, a poznato je da je i Charles Darwin čitao ovu knjigu. Paley je bio duboko impresioniran Newtonovim otkrićem prirodne uređenosti, napose u odnosu na područje inače poznato kao 'nebeska mehanika'. Bilo je jasno da se čitav svemir može zamišljati kao složeni mehanizam koji djeluje prema pravilnim i razumljivim načelima.

Za Paleya, newtonovska slika svijeta kao mehanizma upućivala je na metaforu sata, postavljajući pitanje tko je izgradio zamršeni mehanizam koji je tako očit u funkcioniranju svijeta. Jedan od Paleyevih najznačajnijih argumenata jest da mehanizam podrazumijeva 'izum'. Pišući protiv pozadine narastajuće industrijske revolucije, Paley je želio propitati apologetski potencijal sve većeg zanimanja za strojeve – kao što su 'satovi, teleskopi, strojevi za proizvodnju tekstila i parni strojevi' – unutar engleskih obrazovanih klasa.

Dobro su poznate opće crte Paleyeva pristupa. U to je vrijeme Engleska doživljavala industrijsku revoluciju u kojoj su strojevi imali iznimno važnu ulogu. Paley tvrdi da samo lud čovjek može tvrditi kako je takva složena mehanička tehnologija nastala nesvrhovitom slučajnošću. Mehanizam pretpostavlja izum – to jest, svrhu i sposobnost za uređivanje i proizvodnju. Ljudsko tijelo napose, i svijet uopće, mogu se smatrati mehanizmima koji su često uređeni i izgrađeni na takav način da postignu sklad kako sredstava tako i njihova produkta. Treba naglasiti da Paley ne tvrdi postojanje analogije između ljudskih mehaničkih izuma i prirode. Snaga ovoga argumenta leži u identitetu: priroda *jest* mehanizam i stoga je inteligentno uređena.

Početni ulomci Paleyeve *Naravne teologije* postali su toliko poznati da ćemo ih navesti i komentirati.

> Pretpostavimo da sam, prelazeći polje, nagazio na *kamen* te se pitam kako se kamen ondje našao. Možda sam mogao odgovoriti da je bilo koja stvar za koju sam znao, suprotno očekivanjima, ležala ondje oduvijek; a možda ne bi bilo lako pokazati apsurdnost takvog odgovora. No, pretpostavimo da sam na podu pronašao *sat*. Trebalo bi istražiti kako se sat ondje našao. Teško da ću pomisliti na odgovor koji sam već predočio, da znam da je sat mogao oduvijek biti na tom mjestu. No, zašto taj odgovor ne bi bio zadovoljavajući za sat kao i za kamen; zašto to nije dopušteno u drugome slučaju, a u prvom jest? Naime, iz ovog, i samo iz ovog razloga, kada istražujemo sat, mi zamjećujemo – a to ne možemo otkriti u kamenu – da su njegovih nekoliko dijelova oblikovani i sastavljeni sa svrhom, to jest, da su tako oblikovani i prilagođeni da proizvedu kretanje, a to je kretanje tako regulirano da pokazuje koliko je sati; da ako su različiti dijelovi drugačije oblikovani no što jesu, ili postavljeni na drugačiji način ili poredak no što jesu, ili se u stroju ne bi dogodilo nikakvo kretanje ili ne bi odgovarali načinu sadašnje uporabe sata.

WILLIAM PALEY, *Works*, 6 sv., Rivington, London, 1830., sv. 4, str. 16.

Paley tada detaljno opisuje sat, napose spominjući njegovu ambalažu, cilindrični navoj, mnogo međusobno povezanih kotačića i prednju staklenu stijenku. Vodeći svoje čitatelje kroz ovu pažljivu analizu, Paley kritički zaključuje:

> Mehanizam kojega promatramo – on doista zahtijeva provjeru nekim instrumentom, te možda nekakvo prethodno poznavanje predmeta kako bi ga se moglo detaljno pregledati i shvatiti; no, kako sam rekao, ako ga jednom promotrimo i shvatimo, neizbježno domišljamo zaključak da sat mora imati svoga tvorca – mora postojati, u nekome vremenu i na nekom mjestu, majstor ili majstori koji su ga oblikovali za svrhu koju možemo otkriti, koji su ga konstruirali i priredili za uporabu.

Isto, str. 34–35.

Paleyev engleski stil pomalo je nakićen i odražava ukus onoga razdoblja. No, jasno je ono što je htio naglasiti.

Bitna točka jest da je priroda svjedokom niza bioloških struktura koje su 'izumljene' – to jest, izgrađene s jasnom svrhom. 'Svaka uputa na izum, svako iskazivanje uređenja koje je postojalo u satu, postoji u djelima prirode.' Uistinu, tvrdi Paley, razlika je u tome što priroda pokazuje čak i veći stupanj izuma nego što je to onaj kod sata. Ispravno je reći da je Paley najuspješniji kada se bavi mehaničkim sustavima u prirodi, poput iznimno složene strukture ljudskoga oka ili srca. U ovom drugom slučaju, Paley smatra srce strojem sa zaliscima i zaključuje da je ono uređeno s određenom svrhom:

Isto, str. 34–35.

> Očito je da ono zahtijeva posredno djelovanje zalisaka – da uspjeh njegova djelovanja ovisi o njima; jer kad se začepi bilo koja od njegovih šupljina, sila će nužno dovoditi nakupljenu krv ne samo u ušće arterije kamo bi trebala ići, već također natrag u ušće vene odakle ona teče.

Utjecaj Paleya na engleske stavove prema priodnoj teologiji bio je ogroman. Slavne *Bridgewater Treaties* ['Bridgewaterske rasprave'] ukazuju na ovaj utjecaj, čak i kada razvijaju neovisni pristup. Priznati antiteistički evolucionistički biolog Richard Dawkins upućuje mu pomalo sarkastičan kompliment u naslovu jednoga od najpoznatijih antiteleoloških djela – *Blind Watchmaker* ['Slijepi urar'] Po Dawkinsu, 'urar' kojega je Paley poistovjetio s Bogom, nije nitko drugi do slijepi i nesvrhoviti proces prirodne selekcije.

Na mnogim je mjestima škotski filozof David Hume kritizirao 'argument iz svrhovite uređenosti'. Najznačajnije Humeove kritike mogu se sažeti na sljedeći način.

1 Nemoguća je izravna ekstrapolacija koja vodi od promatranja uređenja svijeta do Boga koji je stvorio taj svijet. Jedno je tvrditi da promatranje uređenja vodi do zaključka da postoji biće koje je proizvelo red; sasvim je drugo tvrditi da to biće nije nitko drugi do Bog. Stoga u lancu argumentacije postoji slaba logička veza.

2 Tvrdnja da postoji neki stvaratelj reda u svemiru može odvesti u beskonačnu regresiju. Tko je svrhovito uredio tog samog stvaratelja reda? Primijetili smo da je Toma Akvinski eksplicitno odbacio ideju beskonačne regresije uzrokâ; no on ne obrazlaže ovu točku, pretpostavljajući da će čitatelji njegovo odbijanje ovog niza prihvatiti kao nešto što je samo po sebi ispravno. Hume tvrdi da to nije slučaj.

3 Argument iz svrhovite uređenosti djeluje po analogiji sa strojevima. Argument dobiva na vjerodostojnosti usporedbom s nečim što je očito uređeno i konstruirano – poput sata. No, je li valjana ova analogija? Zašto se svemir ne bi usporedio s biljkom ili s nekim drugim živim organizmom? Biljke nisu svrhovito uređene; one naprosto rastu. Očita je važnost ove točke u odnosu na Paleyev argument.

NARAV TEOLOŠKOG JEZIKA

Teologija je 'govor o Bogu'. No kako se Boga može opisati i o njemu raspravljati služeći se ljudskim jezikom? Wittgenstein je snažno naglasio ovaj problem: ako su ljudske riječi nesposobne precizno opisati poseban miris kave, kako se mogu uhvatiti u koštac s nečim tako suptilnim kao što je to Bog?

Ideja koja najčešće stoji u pozadini teoloških odgovora na ovakva pitanja obično se označava kao 'načelo analogije'. Činjenica da je Bog stvorio svijet upućuje na temeljnu 'analogiju bitka' (*analogia entis*) između Boga i svijeta. Postoji kontinuitet između Boga i svijeta zbog izražavanja Božjega bitka u bitku svijeta. Iz ovog je razloga legitimno upotrebljavati entitete unutar stvorenja kao analogije za Boga. Teologija, čineći to, ne svodi Boga na razinu stvorenih stvari ili bića, već ona samo tvrdi da postoji sličnost ili podudaranje između Boga i tog bića, koja potonjemu omogućuje da bude putokaz prema Bogu. Stvoreni entitet može biti *sličan* Bogu, ali ne i s njim *istovjetan.*

Razmotrimo iskaz 'Bog je naš otac'. Toma Akvinski tvrdi kako to znači da je Bog *sličan* ljudskom ocu. Drugim riječima, Bog je analogan ocu. Na neki je način Bog poput ljudskoga oca, a na drugi opet nije. Postoje točke sličnosti. Bog se brine za nas, kao što se ljudski otac brine za svoju djecu (Matej 7,9–11). Bog je krajnji izvor našeg postojanja, kao što su i naši oci učinili da postojimo. Bog ima vlast nad nama, kao što je ima i ljudski otac. Jednako tomu, postoje točke razlikovanja. Naprimjer, Bog nije ljudsko biće, niti postojanje ljudske majke ne upućuje na potrebu postojanja božanske majke, to jest, na postojanje *dva* boga.

Jasno je što Toma Akvinski želi reći. Božanska samoobjava upotrebljava slike i ideje koje su sastavni dio našeg svijeta, no koje ne svode Boga na taj svakodnevni svijet. Kazati 'Bog je naš otac' ne znači reći da je Bog samo još jedan ljudski otac. Niti, kako ćemo kasnije izložiti, to ne znači da se Boga treba misliti kao *muško*. Više to treba značiti da nam misliti o ljudskim očevima pomaže misliti o Bogu. Oni su analogije. Poput svih analogija i ove se povremeno prekidaju. Međutim, one su još uvijek iznimno korisni i živi načini razmišljanja o Bogu, te nam dopuštaju uporabu jezika i slika našega svijeta kako bismo opisali nešto što se u konačnici nalazi ponad toga svijeta.

U izreci 'Bog je ljubav' mi imamo u vidu našu sposobnost voljenja, kako bismo mogli zamišljati tu ljubav u Bogu u svoj njezinoj punini. Mi ne svodimo 'Božju ljubav' na razinu ljudske ljubavi. Više se nastoji reći da ljudska ljubav u sebi sadrži neki putokaz prema Božjoj ljubavi, koji, u određenoj mjeri, ima mogućnost odražavanja.

No, kao što iz iskustva znamo, analogije se prekidaju. Dolazi se do točke gdje se ne mogu nastaviti. Kako znamo kada se prekidaju? Kako bismo oslikali ovaj problem možemo razmotriti primjer iz drugog područja teologije, prije no što pokušamo dati rješenje. Novi zavjet govori o Isusu koji daje svoj život kao 'otkupninu' za grješnike (Marko 10,45; 1 Timoteju 2,6). Što znači ta analogija? Svakodnevna uporaba riječi 'otkupnina' navodi na tri ideje:

1 *Oslobođenje.* Otkupnina je nešto što oslobađa osobu koja je zatočena. Kad je netko otet i traži se otkupnina, plaćanje te otkupnine oslobađa.

2 *Plaćanje.* Otkupnina je količina novca koja je plaćena kako bi se postigla sloboda nekog pojedinca.

3 *Netko kome je otkupnina plaćena.* Otkupnina se uglavnom plaća nekom otmičaru ili posredniku.

Čini se da se ove tri ideje na ovakav način podrazumijevaju u govoru o Isusovoj smrti kao 'otkupnini' za grješnike. No, nalaze li se *sve* one u Pismu? Nema nikakve sumnje da Novi zavjet kaže da smo oslobođeni od robovanja Isusovom smrti i uskrsnućem. Oslobođeni smo od robovanja grijehu i straha od smrti (Rimljanima 8,21; Hebrejima 2,15). Također je jasno kako Novi zavjet Isusovu smrt razumije kao otkupninu plaćenu za našu slobodu (1 Korinćanima 6,20; 7,23). Naša je sloboda skupa i dragocjena stvar. U ova dva aspekta, svetopisamska uporaba pojma 'otkupljenja' odgovara svakodnevnoj uporabi ovih riječi. No, što je s trećim aspektom?

U Novom zavjetu uopće nema spomena o tome da je Isusova smrt cijena plaćena nekoj određenoj osobi ili duhovnoj sili (poput đavla) kako bismo mogli biti oslobođeni. Međutim, neki su pisci u prva četiri stoljeća pretpostavljali da mogu ovu analogiju provesti do kraja, te su tvrdili kako nas je Bog izbavio od đavla nudeći Isusa đavlu kao cijenu naše slobode. Ova ideja neprestano je prisutna u patrističkim raspravama o značenju Kristove smrti. Ipak je potrebno propitati počiva li takva ideja na inzistiranju na analogiji izvan prihvatljivih granica.

Kako dakle znamo jesmo li s analogijom predaleko otišli? Kako se mogu provjeriti granice analogije? Ta su se pitanja raspravljala tijekom čitave kršćanske povijesti. Važna rasprava o tom pitanju u dvadesetom stoljeću može se pronaći u djelu britanskog filozofa religije Iana T. Ramseya *Christian Discourse: Some Logical Explorations* ['Kršćanska rasprava: Neka logička istraživanja'] (1965.) koji zagovara ideju da analogijski modeli nisu samostalni, nego međusobno djeluju i uvjetuju se.

Ramsey tvrdi da nam Pismo ne pruža samo jednu analogiju (ili 'model') Boga ili spasenja, već upotrebljava niz analogija. Svaka od ovih analogija ili modela osvjetljava određene aspekte našega razumijevanja Boga ili naravi spasenja. No te analogije i djeluju jedna na drugu. One jedna drugu modificiraju. Tako nam jedne pomažu spoznati granice drugih. Niti jedna analogija ili prispodoba ne iscrpljuje se u sebi, već se niz analogija i prispodobâ razvijaju tako da prikažu obuhvatno i konzistentno razumijevanje Boga i spasenja.

Primjer o tome kako slike međusobno djeluju može nam razjasniti ovu tematiku. Razmotrimo analogije kralja, oca i pastira. Svaka od ovih analogija izražava ideju autoriteta, tvrdeći da je ona od temeljne važnosti za naše razumijevanje Boga. Kraljevi se, međutim, često proizvoljno ponašaju i ne uvijek u interesu svojih podanika. Stoga se analogija Boga kao kralja može pogrješno razumjeti, jer bi se time tvrdilo da je Bog tiranin. Međutim, nježno suosjećanje oca prema svojoj djeci, kako je potkrijepljeno u Pismu (Psalam 103,13–18), te potpuna odanost dobrog pastira prema ovcama (Ivan 10,11), pokazuje da to nije ono što se htjelo reći. Autoritet se obdržava nježno i mudro.

Nauk o analogiji Tome Akvinskoga stoga je od temeljne važnosti za način razmišljanja o Bogu. On osvjetljuje način Božje objave putem svetopisamskih slika i analogija, omogućujući nam razumijevanje o tome kako Bog može biti *iznad* svijeta, a istovremeno biti objavljen *u i kroza* svijet. Bog nije objekt ili osoba u prostoru i vremenu; no, takve nam osobe i objekti mogu pomoći produbiti naše promišljanje Božjega karaktera i naravi. Bog, koji je beskonačan, može biti objavljen u i kroz ljudske riječi i slike.

METAFORA

Točna narav razlikâ između analogije i metafore ostaje upitna. Aristotel je definirao metaforu kao onu koja uključuje 'prenešenu uporabu termina koji ispravno pripada nečemu drugome'. Ova definicija je tako široka da obuhvaća gotovo svaku govornu figuru, uključujući analogiju. U suvremenoj uporabi, riječ 'metafora' može značiti nešto sasvim drugo, a sljedeća bi nam definicija mogla biti korisna. Metafora je način govora o jednoj stvari na način ukazivanja na drugu. To je, da upotrijebimo slavni izričaj Nelsona Goodmana, 'način podučavanja stare riječi novim trikovima'. Ova definicija jasno uključuje analogiju; koja je, dakle, razlika među njima?

Još jednom, nužno je primijetiti da ne postoji opći dogovor o ovome pitanju. Pojedini pisci nude svoje definicije koje često odražavaju njihove osobne sheme. Radno rješenje ovog problema moglo bi se izložiti na sljedeći način: analogije se čine *prikladnima* dok metafore uključuju osjećaj iznenađenja ili početne nevjerice. Razmotrite, naprimjer, ova dva iskaza:

1 Bog je mudar.
2 Bog je lav.

U prvom slučaju ustvrđuje se postojanje analogijske veze između Božje naravi i ljudskog poimanja 'mudrosti'. Tvrdi se kako, i na lingvističkoj i na ontološkoj razini, postoji izravna usporednica između ljudskoga i božanskog poimanja mudrosti. Ljudska mudrost služi kao analogija božanske mudrosti. Usporedba nas nije iznenadila.

U drugom slučaju, usporedba može prouzročiti manji stupanj konsternacije. Čini se neprikladno usporediti Boga s lavom. Unatoč mnogim sličnostima Boga i lava, očito postoje brojne razlike. Po nekim suvremenim piscima, metafora miješa sličnost i nesličnost, naglašavajući da postoje i usporednice i razilaženja između dva uspoređena objekta.

Imajući ovo na umu, možemo istražiti tri značajke metafore koje su privukle teološku pažnju posljednjih desetljeća.

1 Metafore uključuju i *sličnost* i *nesličnost* dvije uspoređene stvari. Vjerojatno su zbog toga neki suvremeni pisci – napose Sallie McFague – naglasili metaforičku, a ne analogijsku narav teološkog jezika. Kako McFague piše:

> Metafora uvijek ima karakter 'jest' i 'nije': izlaže se tvrdnja, radije no definicija. To jest, reći, 'Bog je majka', ne znači definirati Boga kao majku, niti tvrditi istovjetnost termina 'Bog' i 'majka', već izraziti ono što ne znamo kako izreći – u odnosu na Boga – putem metafore majke. Naša je pretpostavka da je sav govor o Bogu neizravan: niti jedna riječ ili izričaj ne označavaju Boga izravno, jer se na jezik koji opisuje Boga može ukazati samo zaobilaznim opisivanjem koje pripada drugamo. Govoriti o Bogu kao majci znači pozvati nas da razmotrimo neke kvalitete majčinstva kao jedan djelomičan, no možda prosvjetljujući način govorenja o određenim aspektima Božjeg odnosa s nama.

SALLIE MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*, Fortress Press, Philadelphia, 1987., str. 32–34.

Može se reći da je metafora, a ne analogija, govoriti o 'Bogu kao ocu', jer podrazumijeva značajne razlike između Boga i oca, a ne (kao što je to u analogiji) izravnu sličnost.

2 Metafore se ne mogu svesti na konačne iskaze. Vjerojatno je, za kršćansku teologiju, najprivlačnija značajka metafora njihov *otvoreni karakter*. Iako su neki književni kritičari tvrdili da se metafore mogu svesti na skup ekvivalentnih književnih izraza, drugi su tvrdili da se širini usporedbe ne mogu postaviti granice. Tako se metafora 'Bog kao otac' ne može svesti na skup točnih stavova o Bogu koji vrijede uvijek i svugdje. Namjera joj je biti sugestivnom, omogućujući budućim čitateljima i tumačima pronalaženje novih značenja u njoj. Metafora nije naprosto elegantni opis ili nezaboravni iskaz nečega što već znamo. Ona je poziv na daljnje otkrivanje razina značenja koje su drugi previdjeli ili zaboravili.

3 Metafore često imaju snažan emocionalni prizvuk. Teološke su metafore u mogućnosti izraziti emocionalne dimenzije kršćanske vjere na način prikladan za liturgijsku uporabu. Naprimjer, metafora 'Bog kao svjetlo' ima vrlo snažne prizvuke, uključujući one o prosvjetljenju, čistoći i slavi. Ian G. Barbour na sljedeći način sažima ovaj aspekt metaforičkog jezika.

IAN G. BARBOUR, *Myths, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language*, Harper & Row, New York, 1974., str. 15.

> Dok su pjesničke metafore, u jednom kontekstu, upotrijebljene samo privremeno zbog neposredovanog izraza ili uvida, *religijski simboli* postaju dijelom jezika religiozne zajednice u njezinome pismu i liturgiji, kao i u njenom životu i misli. Religijski simboli izražavaju ljudske osjećaje i snažni su u pozivu na odgovor i predanost.

AKOMODACIJA

Treći pristup ne spekulira o točnoj naravi teološkog jezika nego se usredotočuje na opća načela koja su u pozadini naravi teološkog jezika. Osnovne ideje ovog pristupa proizašle su iz klasične grčke teorije o retorici, a koje su s oduševljenjem prihvatili patristički pisci poput Origena. Origen tvrdi da se Bog susreo s istim problemima u obraćanju grješnom čovječanstvu kao što se susreće i ljudski otac kada želi komunicirati s malim djetetom. 'Bog se udostojio i sišao k nama, prilagođujući se našim slabostima poput školskog učitelja kada govori 'dječjim jezikom' svojoj djeci, ili poput oca koji se brine za svoje dijete i prihvaća njegove putove.' Kada govorite maloj djeci, tvrdi Origen, morate poštivati njihova ograničena intelektualna sredstva koja im stoje na raspolaganju. Ako ih tertirate kao odrasle i upotrebljavate riječi i ideje koje su iznad njihova razumijevanja i iskustva, nećete moći komunicirati s njima. Morate se prilagoditi njihovim mogućnostima.

Ovaj je pristup u šesnaestom stoljeću preuzeo Jean Calvin, koji je razvio teoriju inače poznatu pod terminom 'akomodacija'. Riječ 'akomodacija' ovdje znači 'usklađivanje ili prilagođavanje s namjerom da se susretnu potrebe situacije i ljudske sposobnosti da istu dohvati'. Calvin tvrdi da se u objavi Bog prilagođuje sposobnostima ljudskoga uma i srca. Bog oslikava autoportret kojega smo mi sposobni razumjeti. Analogija koja stoji iza Calvinove misli jest ona ljudskog govornika. Božji govornici znaju ograničenja svoga slušateljstva i prema tome prilagođavaju svoj način govora. Ako se želi komunicirati, jaz između govornika i slušatelja mora biti premošten. Bog se, u procesu objave, treba spustiti na našu razinu. Kao što se majka saginje kako bi prihvatila svoje dijete, tako se i Bog k nama saginje.

Svetopisamske slike Boga daju nam primjer ove akomodacije. Calvin naglašava da se Boga često predstavlja kao da ima usta, oči, ruke i noge. To može sugerirati kako je Bog ljudsko biće. Također može podrazumijevati da je na neki način vječni i duhovni Bog sveden na fizičko ljudsko biće. (Ovo se često naziva 'antropomorfizmom' – drugim riječima, Boga se oslikava po ljudskom obličju). Calvin tvrdi da je Bog obvezatan oblikovati božansku objavu na ovaj oslikani način, a zbog naših ograničenih umova. Slike Boga koje ga predstavljaju kao onoga koji ima usta ili ruke, jesu božanski 'govor prilagođen dječici', način na koji Bog silazi na našu razinu i upotrebljava slike s kojima se možemo služiti. Profinjeniji načini govora o Bogu svakako su ispravniji, no mi ih ne bismo razumjeli.

Calvin nije želio generalizirati glede naravi teološkog jezika – bilo da je on analogijski ili metaforički, ili se pak radilo o bilo kojoj drugoj govornoj figuri koju je on upotrebljavao. Calvin je u osnovi želio naglasiti da teološki jezik ne mora nužno biti prihvaćen bez provjeravanja. Teolog mora odlučiti o naravi i opsegu te akomodacije. Upravo ovo načelo podvlači Calvinov odgovor glavnoj kontroverzi pri kojoj se pokazalo da status teološkog jezika ima ključnu ulogu: radi se o kopernikanskoj teoriji sunčeva sustava. Ova analiza slučaja toliko je važna da zaslužuje detaljniju raspravu, a u svrhu ilustracije primjene ideja kojima smo se upravo bavili.

ANALIZA SLUČAJA: KOPERNIKANSKA RASPRAVA

Jedan od najznačajnijih sukoba teologije i prirodnih znanosti dogodio se u šesnaestom stoljeću objavljivanjem Kopernikove heliocentrične teorije sunčeva sustava. Do tada je opće prihvaćeno razumijevanje bilo geocentrično: Sunce i svako drugo nebesko tijelo okretali su se oko Zemlje. Ovu je teoriju, držalo se, podržavala i Biblija koja je, naprimjer, spomenula kretanje Sunca.

U svome djelu *De revoloutionibus orbium coelestium* ['O gibanju nebeskih tijela'] (1543.) Kopernik (1473.–1543.) je tvrdio da se Zemlja okreće oko Sunca. Objavljivanjem Kopernikove teorije radikalno je izazvano prihvaćeno gledište – a također i prihvaćeni način tumačenja Biblije. Budući da je znanstvena vrijednost Kopernikove teorije postala očitom, nastala je nova prijetnja autoritetu i pouzdanosti Biblije. Kako se Kopernikov heliocentrični sustav može pomiriti s očitim geocentričnim biblijskim nazorom?

Postoje izvrsni razlozi za pretpostavku da je Calvinova teološka metoda imala ključnu ulogu kako u zadobivanju naklonosti slušateljstva za Kopernikovu teoriju sunčeva sustava, tako i za očuvanje vjerodostojnosti Biblije. Na prvi pogled ovo možda izgleda nemoguće. Posljednjih nekoliko stotina godina stav reformatora, poput Calvina, prema Kopernikovoj heliocentričnoj teoriji bio je predmetom izrugivanja. U svojoj vrlo polemičkoj *History of the Warfare of Science with Theology* ['Povijest ratovanja znanosti s teologijom'] (1896.) Andrew Dickson White napisao je:

ANDREW DICKINSON WHITE, *History of the Warfare of Science with Theology*, Macmillan, London, 1896., sv. 1, str. 127.

U svome *Kometaru Postanka* Calvin je predvodio u osuđivanju svih onih koji su tvrdili da Zemlja nije središte svemira. Dokazao je to uobičajenim pozivanjem na prvi stih devedeset i trećeg Psalma i upitao, 'Tko će se usuditi priznati Kopernikov autoritet iznad autoriteta Duha Svetoga?'

Ovu su tvrdnju ponavljali mnogi pisci koji su razmatrali teme 'religije i znanosti', uključujući Bertranda Russela u svojoj *History of Western Philosophy* ['Povijest zapadne filozofije']. No čini se da nitko nije provjerio izvore te tvrdnje, jer Calvin nije napisao te riječi i nije iskazivao takve osjećaje ni u jednome svom poznatom spisu. Stvarnost je puno zanimljivija.

Može se, ustvari, smatrati da je Calvin na dva načina doprinio uvažavanju i razvoju prirodnih znanosti. Prvo, ohrabrio je znanstveno proučavanje prirode; drugo, uklonio je glavne prepreke razvoju toga proučavanja. Njegov prvi doprinos posebno je povezan s naglaskom na uređenost stvorenja; kako fizički svijet, tako i ljudsko tijelo svjedoče o Božjoj mudrosti i karakteru. Calvin stoga preporuča proučavanje i astronomije i medicine. One mogu dublje od teologije istražiti prirodni svijet i tako razotkriti daljnje dokazivanje uređenosti stvorenja i mudrosti njegova stvoritelja.

Calvin je tako iznova religijski motivirao znanstveno istraživanje prirode, koje je smatrao načinom otkrivanja mudre Božje ruke u stvorenju. Boga se tako može otkriti detaljnim proučavanjem stvorenja. Već smo spomenuli važnost naravne teologije u reformiranoj tradiciji; postoji snažan dokaz za pretpostavku kako je zanimanje za naravnu teologiju išlo ruku pod ruku sa zanimanjem za prirodne znanosti.

Te su ideje s entuzijazmom prihvatili u Kraljevskom društvu (Royal Society), značajnoj organizaciji posvećenoj unapređivanju znanstvenog istraživanja i naobrazbe u Engleskoj. Mnogi njegovi članovi bili su Calvinovi poklonici, upoznati s njegovim spisima i s njihovom potencijalnom važnošću za svoja područja proučavanja. Tako je Richard Bentley (1662.–1742.) imao niz predavanja 1692. zasnovanih na Newtonovom djelu *Principia Mathematica* (1687.), u kojemu se pravilnost svemira, kako ju je postavio Newton, smatrala dokazom uređenosti. Ovdje postoje jednoznačne upute na Calvinovo opisivanje svemira kao 'pozornice Božje slave' gdje su ljudi poštovan auditorij. Detaljnije istraživanje stvorenja vodi prema sve većoj svjesnosti o mudrosti njegova stvoritelja.

Ovdje nas posebice zanima Calvinov drugi doprinos. Smatra se da je Calvin uklonio glavnu zapreku razvoju prirodnih znanosti: biblijsku doslovnost koja i danas ostaje utjecajna u fundamentalističkim krugovima. Calvin je tvrdio da ne treba sve biblijske iskaze o Bogu i svijetu uzeti doslovno, jer su oni prilagođeni sposobnostima čitateljstva. Kada Pismo piše o tome da se Sunce okreće oko Zemlje, ono se naprosto prilagođavalo nazoru javnosti, a nije pisalo znanstvene iskaze o svemiru. Calvinova rasprava o odnosu između znanstvenih dostignuća i biblijskih iskaza smatra se jednim od njegovih najvrjednijih doprinosa kršćanskoj misli. Utjecaj ovih ideja na znanstvene teorije bio je posebno značajan tijekom sedamnaestog stoljeća. Naprimjer, engleski pisac iz sedamnaestog stoljeća, Edward Wright, branio je Kopernikovu heliocentričnu teoriju sunčeva sustava od doslovnih tumača Biblije tvrdnjom da se, kao prvo, Pismo ne bavi fizikom, a kao drugo, da je svetopisamski način govorenja 'prilagođen razumijevanju i načinu govora običnih ljudi, poput odgajatelja prema maloj djeci'. Oba ova argumenta izravno potječu od Calvina, za kojega se može smatrati da je, u ovim momentima, dao temeljni doprinos nastanku prirodnih znanosti.

Upravo smo zaključili kratki pregled nekih metodoloških pitanja teologije. Vrijeme je da se izravno počnemo baviti vodećim temama kršćanske teologije, počevši s kršćanskim naukom o Bogu.

PITANJA UZ 8. POGLAVLJE

1. Zašto je Tertulijan tvrdio da teologija nema veze s filozofijom? Je li bio u pravu?
2. Treba li teologija biti u mogućnosti verificirati ili falsificirati svoje iskaze?
3. Kozmološki argument postao je ponovno važan kao rezultat sve većeg zanimanja za napredak u astronomiji i fizici. Kako biste vrjednovali mogućnosti ovog argumenta u suvremenim raspravama o postojanju Boga?
4. Prikažite ukratko analogiju sa satom, koju je iznio William Paley. Što je time želio naglasiti? Zašto se, u razdoblju poslije njega, tu analogiju kritizira?
5. Kako biste razlikovali između analogije i metafore?
6. Koja su teološka pitanja bila posebno izražena u kopernikanskoj raspravi?

DODATNA LITERATURA

BARBOUR, IAN G., MYTHS, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language, Harper & Row, New York, 1974.
BATTLES, FORD LEWIS, 'God was Accomodating Himself to Human Capacity', *Interpretation* 31, 1977., str. 19–38.
BENIN, STEPHEN D., The Footprints of God: Divine Accomodation in Jewish and Christian Thought, State University of New York Press, Albany, 1993.
CHURCHILL, LARRY J., 'Flew, Wisdom and Polanyi: The Falsification Challenge Revisited', *International Journal for Philosophy of Religion* 3, 1972., 185–94.
CRAIG, WILLIAM LANE, *The Kalam Cosmological Argument,* Macmillan, London, 1979.
—*The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* Macmillan, London, 1980.
DAVIS, STEPHEN T., 'Theology, Verification and Falsification', *International Journal for Philosophy of Religion* 6, 1975., 23–39.
FODOR, JAMES, *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology,* Clarendon Press, London, 1995.
GILL, JERRY H., 'Kant, Analogy and Natural Theology', *International Journal for Philosophy of Religion* 16, 1984., str. 19–28.
HOITENGA, DEWEY J., *Faith and Reason from Plato to Platinga: An Introduction to Reformed Epistemology,* State University of New York Press, Albany, 1991.
JEFFREY, RICHARD, 'Probability and Falsification: Critique of the Popper Program', *Synthese* 30, 1975., 95–117.
JENNINGS, THEODORE W., *Beyond Theism: A Grammar of God-Language,* Oxford University Press, New York, 1985.
KLAUBER, MARTIN I. i GLENN S. SUNSHINE, 'Jean-Alphonse Turretini on Biblical Accomodation: Calvinist or Socinian?', *Calvin Theological Journal* 25, 1990., 7–27.
MACCORMAC, EARL R., 'Scientific and Religious Metaphors', *Religious Studies* 11, 1975., str. 401–9.
MACDONALD, SCOTT, 'Aquinas's Parasitic Cosmological Argument', *Medieval Philosophy and Theology* 1, 1991., str. 119–55.
MCFAGUE, SALLIE, Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
MACQUARRIE, JOHN, *God-Talk,* SCM Press, London, 1967.
MASCALL, ERIC L., *Words and Images,* Longmans, London, 1957.
MISAK, C. J., *Verificationism: Its History and Projects,* Routledge, London/New York, 1995.
OGDEN, SCHUBERT M., 'Falsification and Belief', *Religious Studies* 10, 1974., str. 21–43.
OPPY, GRAHAM, 'Craig, Mackie and the Kalam Cosmological Argument', *Religious Studies* 27, 1991., str. 189–97.
PETERS, FRANCIS E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam,* New York University Press, New York, 1968.
PLATT, JOHN, *Reformed Thought and Scholasticism: The Argument for the Existence of God in Dutch Theology,* Brill, Leiden, 1982.
PORTER, ANDREW P., 'Science, Religious Language and Analogy', *Faith and Philosophy* 13, 1996., str. 113–20.

RAMSEY, IAN T., *Christian Discourse,* Oxford University Press, London, 1965.

ROWE, WILLIAM L., *The Cosmological Argument,* Princeton University Press, Princeton NJ, 1975.

SCHOULS, PETER A., The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke, Clarendon Press, Oxford, 1980.

SCHRADER, DAVID E., 'Karl Popper as a Point of Departure for a Philosophy of Theology', *International Journal for Philosophy of Religion* 14, 1983., str. 193–201.

SOSKICE, JANET MARTIN, *Metaphor and Religious Language,* Clarendon Press, Oxford, 1985.

STIVER, DAN R., The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

SWINBURNE, RICHARD, *Revelation: From Metaphor to Analogy,* Clarendon Press, Oxford, 1992.

THISELTON, ANTHONY C., *New Horizons in Hermeneutics,* Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.

VAUGHT, CARL G., 'Metaphor, Analogy and the Nature of Truth', u R. C. Neville (ur.), *New Essays in Metaphysics,* State University of New York Press, Albany, 1987., str. 217–36.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *John Locke and the Ethics of Belief,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

YOB, IRIS M., 'Religious Metaphor and Scientific Model: Grounds for Comparison', *Religious Studies* 28, 1992., str. 475–85.

TREĆI DIO

KRŠĆANSKA TEOLOGIJA

9 Nauk o Bogu
10 Nauk o Trojedinome Bogu
11 Nauk o osobi Isusa Krista
12 Vjera i povijest: novi kristološki program
13 Nauk o spasenju po Kristu
14 Nauci o ljudskoj naravi, grijehu i milosti
15 Nauk o Crkvi
16 Nauk o sakramentima
17 Kršćanstvo i svjetske religije
18 Posljednje stvari: Kršćanska nada

NAUK O BOGU

9

U prethodnim smo poglavljima razmatrali povijesni razvoj kršćanske teologije, kao i neka pitanja izvora i metode. Pitanjima o povijesti i metodi vraćat ćemo se i u nastavku knjige. No, preostali dio sveska prvenstveno je posvećen bitnim teološkim pitanjima. Najprikladniji način uvođenja u tu raspravu jest razmatranje kršćanskog nauka o Bogu. Ovo će poglavlje istražiti neka opća pitanja nauka o Bogu, usredotočujući se na niz pitanja koja su od posebne važnosti u modernom dobu: na pitanja koja su se otvorila pojavom feminizma, na novo zanimanje za patnju u svijetu, te za sve veću zabrinutost za okoliš. Poglavlje koje slijedi bavit će se specifično kršćanskim naukom o Trojedinome Bogu, koji je vjerojatno najsloženiji aspekt kršćanske teologije s kojim će student teologije susresti.

Započinjemo našu raspravu o kršćanskom nauku o Bogu s pitanjem roda. Je li Bog muško? Doista, može li se uopće govoriti da Bog ima 'rod'?

JE LI BOG MUŠKO?

Pri određenju Boga Stari i Novi zavjet upotrebljavaju imenicu muškoga roda. Grčka riječ *theos* neupitno je muškog roda i većina analogija koja se upotrebljava za Boga u Pismu – poput oca, kralja i pastira – jest muška. Znači li to da Bog i *jest* muško?

Ranije smo spomenuli analogijsku narav teološkog jezika, po kojoj su osobe ili društvene uloge, koje su uglavnom preuzete iz seoskog svijeta starog Bliskog Istoka, smatrane prikladnim modelima za razumijevanje božanskog djelovanja ili osobnosti. Jedna takva analogija je ona s ocem. No, iskaz da je 'otac u starom izraelskom društvu prikladan model za razumijevanje Boga' nije jednak iskazu 'Bog je muško', ili, 'Bog je ograničen kulturnim parametrima staroga Izraela'. Mary Hayter, promišljajući o tim pitanjima u svom djelu *New Eve in Christ* ['Nova Eva u Kristu'] (1983.) piše:

> Naime, izgleda da su neki 'majčinski prerogativi' u starohebrejskom društvu, poput odgoja i tješenja male djece postale metaforama Jahvina djelovanja vis-à-vis njegovu djetetu Izraelu. Jednako kao što su mnogi 'očinski prerogativi' – poput discipliniranja sina – postali sredstva za predočavanje Boga. Različite kulture i razdoblja imaju različite ideje o tome koje su uloge prikladne majci, a koje ocu.

MARY HAYTER, *The New Eve in Christ*, SPCK, London, 1987., str. 87–92.

Govoriti o Bogu kao ocu znači kazati da uloga oca u starome Izraelu omogućuje uvide u Božju narav. To ne znači tvrditi da Bog *jest* ljudsko muško biće. Bogu ne treba pridodavati niti muški niti ženski rod. Jer rod je atribut stvorenoga svijeta za kojega se ne može pretpostaviti da izravno korespondira s nekim sličnim polaritetom koji bi se nalazio u Bogu stvoritelju.

Uistinu, Stari zavjet izbjegava pripisivati spolne funkcije Bogu, a zbog snažnoga poganskog prizvuka takvih pripisivanja. Kanaanski kultovi plodnosti naglašavali su spolne funkcije bogova i božica; Stari zavjet odbija svaku ideju Božjega roda ili spola. Kako to Mary Hayter kaže:

Isto, str. 87–92.

Sve više feministkinja danas naučava da Bog/inja kombinira muške i ženske karakteristike. One se, poput onih koji pretpostavljaju da je Bog isključivo muškarac, trebaju sjetiti da je *bilo kakvo* pridodavanje spolnosti Bogu zapadanje u poganstvo.

Ne treba se vraćati na poganske ideje o bogovima i božicama kako bi se shvatilo da Bog nije niti muškog niti ženskog roda; te ideje su već potencijalno prisutne, ali zanemarene, u kršćanskoj teologiji. Wolfhart Pannenberg razvija ovo pitanje u svojoj *Systematische Theologie* (1990.):

WOLFHART PANNENBERG, *Systematic Theology*, sv. I, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991., str. 260–261.

> Aspekt očinske brige napose je preuzet u onome što Stari zavjet ima reći glede Božje očinske brige za Izrael. Nema mjesta spolnom određenju očinske uloge ... Unijeti spolno razlikovanje u razumijevanje Boga značilo bi politeizam; stoga je ono odbačeno zbog Boga Izraelova ... Činjenica da se Božja briga za Izrael može također izraziti u pojmovima majčinske ljubavi dovoljno jasno pokazuje kako spolno razlikovanje ima malo mjesta u razumijevanju Boga Oca.

U pokušaju da se ustvrdi da Bog nije muško, brojni su suvremeni pisci preispitivali ideju Boga kao 'majke' (koja naglašava majčinske aspkete Boga) ili kao 'prijatelja' (koja naglašava više rodno-neutralne aspekte Boga). Izvrstan je primjer dala Sallie McFague u svojoj *Models of God* ['Modeli Boga']. Prepoznajući da govor o 'Bogu kao ocu' ne znači da je Bog muško, ona piše:

Isto, str. 122–123.

> Bog kao majka ne znači da Bog jest majka (ili otac). Zamišljamo Boga i kao majku i kao oca, no shvaćamo koliko su neprikladne ove ili bilo koje druge metafore za izražavanje Božje stvaralačke ljubavi ... No, o ovoj ljubavi govorimo jezikom koji nam je srodan i drag, jezikom majki i otaca koji nam daju život, iz čijih smo tijela nastali i o čijoj brizi ovisimo.

Slično je naglasio *Katekizam Katoličke crkve* iz 1994. koji naglašava način na koji središnje teme evanđelja donose roditeljske slike, napose one o očinstvu:

Prevedeno prema: *Katekizam Katoličke crkve, Nav. dj.*, str. 76, §239.

> Označujući Boga imenom 'Otac' govor vjere ističe nadasve dva vida: da je Bog prvi izvor svega i transcendentni autoritet, ali istovremeno da je dobrota i nježna brižnost za svu svoju djecu. Ta se roditeljska Božja nježnost može izreći i slikom majčinstva koja još više izražava Božju imanenciju, bliskost Boga i njegova stvorenja. Jezik vjere crpi tako iz roditeljskog iskustva jer su roditelji čovjeku na neki način prvi Božji predstavnici. No, ljudsko iskustvo pokazuje također da su roditelji pogrješivi i da mogu izobličiti očinski i majčinski lik. Zato treba imati na umu da Bog nadilazi ljudske razlike spolova: on nije ni muško ni žensko, on je Bog; stoga nadilazi ljudsko očinstvo i majčinstvo, iako im je on izvor i mjerilo: nitko nije otac kao što je to Bog.

Novo zanimanje za ove probleme, a koje je potaknuo muški pristup u većini biblijskih slika o Bogu, dovelo je do pažljivog čitanja duhovnih spisa iz ranih razdoblja kršćanske povijesti što je posljedovalo sve većim vrjednovanjem uporabe ženskih slika u ovim ranim razdobljima. Izvrstan nam primjer daje *Revelation of Divine Love* ['Otkrivenje božanske ljubavi'], djelo o šesnaest vizija koje je doživjela engleska spisateljica Juliana iz Norwicha u svibnju 1373. Vizije su značajne zbog svoje izražene sklonosti da se pri opisivanju, kako Bogu tako i Isusa Krista, služe snažnim materinskim pojmovima.

> Vidjela sam da se Bog raduje biti nam Ocem i isto tako da se raduje biti nam Majkom; a opet, raduje se biti nam istinskim Mužem našoj duši kao njegovoj ljubljenoj zaručnici ... On je temelj, bit i sama stvar, ono što je ona po naravi. On je istinski Otac i Majka onoga što su stvari po naravi.

JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, prev. Clifton Wolters, Penguin Books, London, 1958., str. 151, 174.

ÓSOBNI BOG

Tijekom stoljeća, teolozi i obični kršćani nisu se ustručavali govoriti o Bogu u osobnim pojmovima. Naprimjer, kršćanstvo je Bogu pripisalo niz atributa poput ljubavi, vjernosti i svrhovitosti, za koje se smatralo da imaju snažne osobne poveznice. Mnogi su pisci naglasili kako se kršćanska praksa molitve oblikovala po modelu odnosa između djeteta i roditelja. Molitva izražava milostivi odnos koji 'je naprosto pouzdanje u osobu čije cjelokupno djelovanje prema nama dokazuje da je vrijedna pouzdanja' (John Oman).

Jedna od Pavlovih vodećih soterioloških slika, 'pomirenje', jasno je oblikovana po modelu ljudskih osobnih odnosa. Ona podrazumijeva da promjena, do koje se dolazi vjerom, u odnosu između Boga i grješnih ljudskih bića jest poput pomirenja dviju osoba – možda otuđenih supružnika.

To su dakle snažni razlozi za tvrdnju da je ideja o 'osobnome Bogu' primjerena kršćanskom nazoru. No ta tvrdnja donosi velike poteškoće koje zahtijevaju pažljivo razmatranje. Sljedeći su problemi posebno važni.

1 Ona može podrazumijevati da je Bog ljudsko biće. Govoriti o Bogu kao o 'osobi' znači svoditi Boga na našu razinu. Paul Tillich upućuje na 'poteškoće smještavanja' kada se o Bogu govori u osobnim terminima. Odnositi se prema Bogu kao prema osobi znači podrazumijevati da je Bog, kao i ljudska bića, smješten na neko određeno mjesto. Ako uzmemo u obzir suvremeno razumijevanje svemira, onda je ova pretpostavka veoma neprimjerena.

2 Nauk o Trojedinome Bogu govori o Bogu kao o 'trima osobama'. Govoriti o Bogu kao o 'osobi' znači nijekati Trojedinoga Boga. Povijesno, ovaj je prigivor opravdan. U šesnaestom stoljeću pisci koji su govorili o Bogu kao o 'osobi' općenito su nijekali da Bog egzistira u *tri* osobe. Tako je u svojim *Philosophical Commentaries* ['Filozfoski komentari'] biskup Berkeley napomenuo da upravo zbog toga razloga ne treba o Bogu govoriti kao o 'osobi'.

Ove se poteškoće mogu, međutim, izbjeći. Kao odgovor prvoj može se reći da je govor o Bogu kao o 'osobi' analogijski. Reći da je Bog osoba znači tvrditi božansku sposobnost i voljnost odnositi se s drugima. To ne podrazumijeva da je Bog ljudsko biće ili da se nalazi na posebnome mjestu u svemiru. Postoji dakle točka na kojoj analogije prestaju. Te aspekte analogije ne smije se prihvatiti.

Kao odgovor trinitarnoj poteškoći primijetit ćemo da je riječ 'osoba' promijenila značenja tijekom stoljeća. Tako riječ 'osoba' nema isto značenje u dvije niže navedene rečenice:

1 Bog je tri osobe.
2 Bog je osoba.

Istražit ćemo taj problem kada se budemo bavili samim naukom o Trojedinome Bogu. Sada ćemo se okrenuti daljnjem istraživanju pojma 'osoba'.

ODREĐENJE 'OSOBE'

U svakodnevnom jeziku riječ 'osoba' počela je značiti nešto više od 'pojedinoga ljudskog bića'. Problematično je stoga govoriti o 'osobnome Bogu'. No, kako se može očekivati, postoje skrivene dimenzije ideje osobnosti koje se prelako previđa. Engleska riječ 'person' ['osoba'] dolazi od latinske riječi *persona*, što je izvorno značilo 'krinka'.

Razvoj značenja riječi *persona* sam je po sebi privlačan predmet proučavanja. Postoje etimološke poveznice ove latinske riječi s etruščanskom riječi za božicu Persefonu. (Etruščanski je bio jezik jedne regije u staroj Italiji, u okolici Rima.) Oni koji su sudjelovali na festivalima u čast Persefoni, a koji su se, prema svim izvješćima, pretvarali u orgije, nosili su krinke. Do Ciceronova vremena ova je riječ poprimila niz značenja. Krinke su se vrlo često upotrebljavale u rimskim kazalištima, a nosili su ih glumci kako bi uputili na uloge koje igraju u dramama. *Persona* je dakle označavala i 'kazališnu krinku' i 'kazališni lik', ili 'ulogu koju se igralo'.

Rani razvoj ove ideje u kršćanskoj teologiji treba zahvaliti Tertulijanu. Po Tertulijanu, osoba je biće koje govori i djeluje. (Jasno su vidljivi kazališni korijeni ove riječi.) Konačni razvoj ovog određenja treba zahvaliti Boetiju. Pišući početkom šestoga stoljeća, ponudio je sljedeće određenje: *persona est naturae rationabilis individua substantia*, 'osoba je individualna supstancija racionalne naravi'.

Za ranokršćanske pisce riječ 'osoba' izraz je individualnosti ljudskog bića koju se opaža u njegovim riječima i djelima. Naglasak je prvenstveno na ideji o društvenim odnosima. Osoba je netko tko igra ulogu u društvenoj drami i tko se može odnositi prema drugima. Osoba igra ulogu u mreži društvenih odnosa. 'Individualnost' ne podrazumijeva društvene odnose, dok se 'osobnost' odnosi na ulogu koju pojedinac igra u mreži odnosa u kojima je ta osoba prepoznata kao različita od drugih. Osnovna ideja izražena idejom 'osobnoga Boga' jest dakle Bog s kojim možemo biti u odnosu koji je analogan onomu što ga imamo s nekom osobom.

Od pomoći nam može biti razmatranje prizvuka kod izričaja 'neosobni Bog'. Ovaj izričaj upućuje na udaljenoga ili suzdržanog Boga, koji se čovječanstvom bavi (ako se Bog uopće s nama bavi) općenito, ne uzimajući u obzir ljudsku individualnost. Ideja osobnoga odnosa, kao što je ljubav, pretpostavlja recipročni karakter Božjeg bavljenja nama. Ova je ideja sadržana u poimanju osobnoga Boga, a ne u neosobnim poimanjima Božje naravi. Vrlo su snažni negativni prizvuci ideje 'neosobnosti', a koji su preneseni u kršćansku misao o Božjoj naravi.

Ova se točka može dalje razviti razmatranjem neosobnih koncepcija o Bogu u Aristotela i Spinoze. Kako to C. C. J. Webb ističe:

> Aristotel ni na koji način ne može i ne govori o Božjoj ljubavi za nas. Bog, po načelima Aristotelove teologije, može spoznati i ljubiti samo sebe ... On je potpuno transcendentan i iznad dosega osobnog odnosa. Vrlo je uputno proučiti modifikacije koje je Aristotelov vjerni sljedbenik sv. Toma Akvinski unio u Aristotelovo poimanje Boga, kako bi napravio mjesta za Božju providnost za čovjeka, te za zajedništvo čovjeka s Bogom koje zahtijevaju njegova religija, vjera, i religiozno iskustvo.

C. C. J. WEBB, *God and Personality*, Allen & Unwin, London, 1919., str. 74–75.

Spinoza se susreo s istom poteškoćom. Dopustio je da mi, kao ljudska bića, trebamo ljubiti Boga; no, nije dopustio da Bog na bilo koji način uzvraća ovu ljubav. Riječ je dakle o jednosmjernoj ulici. Spinoza nije dopustio dvosmjerni odnos koji se podrazumijeva idejom osobnog Boga koji ljubi i koji je ljubljen od strane ljudskih bića. Za Spinozu, svako iskazivanje osjećaja s Božje strane uključuje promjenu njegova bitka. Ona podrazumijeva da se Bog se kreće ili k većemu savršenstvu, ili prema manjem. U svakom slučaju, trpnjom je narušeno Božje savršenstvo tako da Bog postaje ili još više savršen (u tom slučaju Bog nije od početka bio savršen), ili manje savršen (u tom slučaju, patnja vodi k tome da Bog prestaje biti savršen). Kao posljedica toga, Spinoza tvrdi kako nije moguće govoriti da Bog ikoga ljubi, jer ovaj proces ne bi bio sukladan ideji savršenog Boga. Ovu točku Spinoza je jasnije izrazio u svojoj *Etici* (1677.):

> *Poučak 17.* Bog nema udjela u trpnjama niti je aficiran ikojom strasti ugode ili neugode.
> *Dokaz.* Sve predstave, ukoliko se odnose spram Boga, jesu istinite, to jest odgovarajuće; stoga je (prema općoj definiciji strasti) Bog bez udjela u trpnjama. Nadalje, Bog ne može prijeći ni u veće ni u manje savršenstvo, stoga ne može biti aficiran ikojom strasti ugode ni neugode, što je i trebalo dokazati.
> *Dodatak.* U zapravom smislu govoreći, Bog nikoga ne ljubi ni ne mrzi. Jer Bog ne može biti aficiran nikojom strasti ugode ni neugode, te slijedom toga nikoga niti ne ljubi niti ne mrzi.

Prevedeno prema: BENEDIKT DE SPINOZA, *Etika – dokazana geometrijskim redom*, preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb, 2000, dio V., str. 445–447.

Kako dakle možemo detaljnije započeti istraživati ideju što znači biti 'osobom'? Za koji trenutak razmotrit ćemo značajni doprinos iz dvadesetog stoljeća ovoj raspravi u obliku dijaloškog personalizma. No, najprije se trebamo vratiti pitanju zašto kršćani govore o Bogu kao o 'osobi', te kao o 'tri osobe'.

Kada kršćani govore o Bogu kao o osobi oni se pozivaju na činjenicu da je moguće ući u osobni odnos s Bogom. Ljudski osobni odnosi smatraju se prikladnim analogijama ili modelima našeg odnosa s Bogom. Važna je ovdje Pavlova uporaba slike pomirenja, jer podrazumijeva analogiju pomirenja između dva otuđena čovjeka, i grješnih ljudskih bića s Bogom.

Govoriti o Bogu kao o trima osobama znači prepoznati složenost ovog odnosa s Bogom i načina na koji je on uspostavljen. To također znači priznati složenost božanskog djelovanja koje leži iza Božje sposobnosti da uđe u odnos s nama kao osobama. To znači razumjeti da u samome Bogu postoji mreža odnosâ, i da ta mreža učvršćuje naš odnos s Bogom. Ove ćemo točke dalje razvijati u našoj raspravi o samome Trojedinom Bogu. Naša se pozornost sada okreće prema suvremenoj filozofskoj analizi ideje 'osobe', koja ima veliki utjecaj na kršćansku teologiju.

DIJALOŠKI PERSONALIZAM

U svom glavnom djelu *Ja i Ti* (*Ich und Du*) (1927.) židovski pisac Martin Buber naglasio je temeljnu razliku između dvije kategorije odnosa: *Ja-Ti* odnosi, koji su 'osobni', i *Ja-Ono* odnosi, koji su neosobni. Istražit ćemo ova osnovna razlikovanja prije no što razmotrimo njihovu teološku važnost.

1 *Ja-Ono odnosi.* Buber upotrebljava ovu kategoriju kako bi označio odnos između subjekata i objekata; naprimjer, između ljudskog bića i olovke. Ljudsko biće je djelatno dok je olovka pasivna. Ova je razlika u filozofskom jeziku označena kao *odnos subjekt-objekt*, u kojem se aktivni subjekt (u ovom slučaju ljudsko biće) odnosi se prema neaktivnom objektu (u ovom slučaju olovci). Prema Buberu, subjekt djeluje kao *Ja*, a objekt kao *Ono*. Odnos između ljudskog bića i olovke može se stoga opisati kao *Ja-Ono* odnos.

2 *Ja-Ti odnosi.* U ovoj točki dolazimo do srca Buberove filozofije. Ja-Ti odnos postoji između dva aktivna subjekta, između dvaju *osoba*. On je *međusoban* i *recipročan*. 'Ja iz glavne riječi Ja-Ti pojavljuje se kao osoba i postaje sebe svjesna.' Drugim riječima, Buber tvrdi da su ljudski osobni odnosi primjer bitnih značajki Ja-Ti odnosa. Sam je odnos, kao neopipljiva i nevidljiva veza koja povezuje dvije osobe, srce Buberove ideje Ja-Ti odnosa.

Neki navodi iz Buberova sržnog djela mogu oslikati ovu točku i pomoći nam da iznesemo posebni karakter njegovih ideja. Prvi dio djela otvara se sljedećim nizom kratkih tvrdnji u kojima Buber postavlja osnovnu strukturu dvojaka pristupa svijetu kojeg promatra.

MARTIN BUBER, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, 1958., str. 53. Primijetite kako njemačka riječ *Mensch*, ovdje

> Svijet je za čovjeka dvojak zbog njegova dvojakog stava.
> Čovjekov stav je dvojak zbog dvojnosti osnovnih riječi koje je on sposoban kazivati.
> Osnovne riječi nisu riječi svaka za sebe, nego su to parovi riječi.
> Jedan osnovni par jest par riječi Ja-Ti.
> Druga osnovna riječ jest par riječi Ja-Ono; osnovna se riječ, međutim, ne mijenja ukoliko On ili Ona zamijene Ono.
> Prema tome, čovjekovo Ja također je dvojako.
> Jer se Ja iz osnovne riječi Ja-Ti razlikuje od onoga u osnovnoj riječi Ja-Ono.

Ja-Ono spoznaja je neizravna, posredovana putem objekta i ima točno određeni sadržaj. Nasuprot tomu, Ja-Ti spoznaja je izravna, neposredovana i ne karakterizira je neki poseban sadržaj. 'Ono' je spoznato mjerljivim parametrima – njegovom visinom, težinom, bojom itd. Možemo ga dobro opisati. 'Ti' se, međutim, spoznaje izravno. Engleski nam jezik (kao i hrvatski, nap. prev.) dopušta činiti ključnu razliku između 'znati *o* nečemu' ['knowing *about* something'] i '*poznavati* nekoga' ['*knowing* someone']. Gotovo ista razlika leži iza Buberovih kategorija 'Ja-Ono' i 'Ja-Ti' odnosa. Mi znamo *o* 'Onome' – no poznajemo i *spoznati smo od* 'Ti'. 'Znati o' nečemu znači biti u mogućnosti izraziti sadržaj toga znanja. No, strogo govoreći, ne postoji sadržaj u 'poznavati nekoga'. 'Znanje' o kojem se ovdje govori zapravo se ne može izraziti.

Za Bubera, 'Ja-Ti' odnos je stoga *međuosoban, recipročan, simetričan* i *bezsadržajan*. Oba partnera zadržavaju svoju subjektivnost u susretu u kojemu oboje postaju svjesni druge osobe kao subjekta, a ne kao objekta. Dok se o Ja-Ono odnosu može misliti kao da aktivni subjekt posjeduje i istražuje pasivni objekt, Ja-Ti odnos uključuje susret dvaju međusobno aktivnih subjekata. Odnos je – nešto što nema stvarni sadržaj, no koji bez obzira na to stvarno postoji – prava srž osobne interakcije. To, da upotrijebimo Buberove termine, 'nije specifičan sadržaj, već *Prisutnost*, Prisutnost kao sila'.

Buber je ove ideje iznio na raznim mjestima u djelu *Ja i Ti*. Sljedeći nam iskazi pomažu osvijetliti njegova značenja. Osnovna razlika između Ja-Ti i Ja-Ono odnosa može se objasniti na sljedeći način:

> Svijet kao iskustvo pripada osnovnoj riječi Ja-Ti.
> Osnovna riječ Ja-Ti uspostavlja svijet odnosa.

Isto, str. 61.

Buber naglašava važnost recipročnosti kada je element u Ja-Ti odnosima imenovan, te tvrdi da je taj odnos izravan i neposredovan:

> 'Ti' me susreće po milosti – ne može ga se pronaći traženjem. No, to da ja izgovaram osnovnu riječ njemu jest čin moga čitavog bića, moj temeljni čin.
> 'Ti' me susreće. No, ja ulazim u izravan odnos s njim. Tako je taj odnos odabir i odabranost, pasivni i aktivni istovremeno ...
> Odnos s Ti je neposredovan. Ništa pojmovno ne intervenira između Ja i Ti.

Isto, str. 61.

Koje su dakle teološke implikacije ovog pristupa osobnosti? Kako nam Buberova filozofija pomaže razumjeti i istražiti ideju Boga kao osobe? Pojavljuju se brojne ključne ideje od kojih svaka ima važne i korisne teološke primjene. Nadalje, Buber je i sam nagovijestio neke od njih. U posljednjem dijelu knjige *Ja i Ti* Buber istražuje implikacije ovog pristupa u odnosu na govor o Bogu – ili, da upotrijebimo bolji termin, o 'Apsolutnom Ti'.

1 Buberov pristup tvrdi da Bog ne može biti sveden na pojam ili na neku skladnu pojmovnu formulaciju. Prema Buberu, samo se 'Ono' može tretirati na taj način. Bog je za Bubera 'Ti, koje po svojoj naravi nikada ne može postati Ono. To jest, Bog je biće koje izmiče svim pokušajima objektivizacije i transcendira sve opise'. Teologija mora naučiti priznavati i suočavati se s Božjom prisutnošću, shvaćajući da se ta prisutnost ne može svesti na prikladan sadržajni paket.

2 Ovaj pristup omogućava vrijedne uvide u ideju objave. Za kršćansku teologiju Božja objava nije samo skup činjenica o Bogu nego Božja samoobja-

va. Objavu idejâ o Bogu treba nadopuniti objavom Boga kao osobe, koja je objava koliko prisutnosti toliko i sadržaja. Možemo to razjasniti tvrdnjom da objava uključuje spoznaju Boga i kao 'Ono' i kao 'Ti'. Spoznajemo nešto o Bogu; no također spoznajemo i Boga. Slično tomu, 'spoznaja o Bogu' uključuje spoznaju Boga i kao Ono i kao Ti. 'Poznavati Boga' nije samo zbroj podataka o Bogu, već osobni odnos.

3 Buberov 'dijaloški personalizam' također izbjegava ideju Boga kao objekta, što je vjerojatno najslabiji i najkritiziraniji aspekt dotadašnje kršćanske teologije od strane nekih liberalnih teologa iz devetnaestog stoljeća. Neinkluzivni izričaj 'čovjekova potraga za Bogom', karakteritičan za devetnaesto stoljeće, sažeo je osnovne postavke ovoga pristupa: Bog je 'Ono', pasivni objekt koji čeka da ga otkriju (muški) teolozi, koje se pritom smatra aktivnim subjektima. Teolozi dijalektičke škole, napose Emil Brunner u svojemu djelu *Istina kao susret*, tvrdili su da se Boga treba smatrati kao 'Ti', aktivnim subjektom. Kao takav, Bog preuzima inicijativu putem samoobjave i to u povijesnome i osobnom obličju, naime u Isusu Kristu. Teologija time postaje ljudskim odgovorom na Božje samootkrivanje, a ne ljudska potraga za Bogom.

Naglasak na 'osobnome Bogu' postavlja brojna pitanja. Jedno od njih istražuje u kojoj je mjeri moguće tvrditi da Bog dijeli ljudsko iskustvo. Ako je Bog osoban može se govoriti da Bog 'ljubi' ljude. No, do koje se granice takvo što može reći? Može li se, naprimjer, govoriti o Božjoj 'patnji'?

MOŽE LI BOG PATITI?

Kršćanska teologija postavlja mnoga velika pitanja. Neka su od njih zanimljiva sama po sebi. Druga su zanimljiva jer otvaraju nove probleme. Pitanje koje pripada ovim objema kategorijama jest sljedeće: može li se kazati da Bog pati? Ako je moguće reći da Bog pati, izravno je uspostavljena točka susreta između Boga i patnje ljudskog svijeta, jer onda se ne može misliti da je Bog imun na patnju stvorenja. Značajne su implikacije ovoga iskaza za promišljanje o problemu zla i patnje.

No pitanje je zanimljivo i zbog drugog razloga. Ono nas poziva da razmotrimo zašto je mnogim piscima razmišljanje i govorenje o 'Bogu koji pati' odbojno. Kako bismo istražili taj problem, razmotrit ćemo povijesnu pozadinu ranokršćanske teologije. Iako je podrijetlo kršćanstva u Palestini, ono se brzo proširilo na druga područja istočnosredozemnog svijeta, poput današnje Turske i Egipta, čvrsto se ukorijenjujući u gradovima kao što su Antiohija i Aleksandrija. Tako se i susretalo s helenističkom kulturom i grčkim načinom razmišljanja.

Jedno od glavnih pitanja koja proizlaze iz ove zamjedbe jest sljedeće. Jesu li kršćanski teolozi, djelujući u helenističkom okruženju, nehotice prisvajali neke grčke ideje? Drugim riječima, je li izvorno palestinsko evanđelje iskrivljeno time što je sagledano kroz helenistčku prizmu? Posebna se pažnja pritom pridavala činjenici da su u kršćansku teologiju uvedeni mnogi metafizički pojmovi. Neki su stručnjaci to smatrali nametanjem statičnoga grčkog načina razmišljanja dinamičnomu semitskom svjetonazoru. Tvrdili su da je to posljedovalo izobličenjem evanđelja.

Ovo je pitanje postalo naročito ozbiljno od vremena prosvjetiteljstva. U ovom smislu važan je bio pokret poznat pod imenom kao pokret 'povijesti dogme' (radni prijevod moćnog njemačkog termina *Dogmengeschichte*). Pisci poput Adolfa von Harnacka (1851.–1930.) proučili su povijesni razvoj kršćanskog nauka sa željom da ustanove može li se ovo izobličenje identificirati i eliminirati. U svojoj ključnoj knjizi *Povijest dogme* (1886.–1889.), koja u engleskom prijevodu obuhvaća sedam svezaka, Harnack je tvrdio da metafizika nikada nije smjela naći mjesta u kršćanskoj teologiji. Za Harnacka, nauk o utjelovljenju klasični je primjer nauka koji počiva na metafizičkim, a ne na evanđeoskim temeljima.

Mnogi pisci koji su smatrali da je Harnack u krivu što na ovaj način izdvaja i kritizira nauk o utjelovljenju, ipak su vjerovali da su klasične grčke ideje pronašle mjesta u kršćanskoj teologiji. Nastavila se potraga za ovim nedobrodošlim uljezima. Danas se općenito drži da ideja o Bogu koji se nalazi izvan svake patnje može predstavljati upravo tu vrstu helenističkog upada koju je Harnack kritizirao. U nastavku ćemo istražiti klasičnu pogansku ideju poznatu kao *apatheia* ili 'nemogućnost' Božje 'patnje' – nazor po kojemu se Bog nalazi izvan svih ljudskih emocija i bôli.

KLASIČNO GLEDIŠTE: NEMOGUĆNOST BOŽJE PATNJE

Pojam savršenosti prevladava klasičnim razumijevanjem Boga, kako je to izraženo u Platonovim dijalozima kao što je *Država*. Biti savršen znači ne mijenjati se i biti samodostatan. Stoga je nemoguće da takvo savršeno biće bude pod utjecajem ili promijenjeno ičime izvan sebe. Nadalje, savršenstvo se razumijevalo u vrlo statičnim terminima, što smo već primijetili pri razmatranju Spinozina pristupa Božjoj savršenosti. Ako je Bog savršen, nemoguća je promjena u bilo kojem smjeru. Ukoliko se Bog mijenja, onda je to ili promjena *od* savršenstva prema manjemu savršenstvu (u tom slučaju Bog više nije savršen), ili od nesavršenstva *prema* savršenstvu (u tom slučaju Bog prethodno nije bio savršen). Aristotel je također učio da bi svaka 'promjena bila promjena nagore' i stoga je on pojam promjene i patnje isključio iz ideje božanskog bitka.

Takvo razumijevanje prešlo je u kršćansku teologiju još u ranoj fazi. Filon, helenistički Židov čije su spise vrlo poštovali rani kršćanski pisci, napisao je raspravu naslovljenu *Quod Deus immutabilis sit* ['Da je Bog nepromjenjiv'] koja je oštro branila nemogućnost Božje patnje. Biblijske ulomke koji su govorili o Božjoj patnji treba, tvrdio je, smatrati metaforama, a ne shvaćati ih doslovno. Dopustiti Božju patnju znači zanijekati Božju savršenost. 'Ima li veće nepobožnosti od pretpostavke da se Nepromjenjivi mijenja?', pitao je Filon. Činilo se da na to pitanje nema odgovora.

Prema Filonu, ne može se dopustiti da Bog pati ili da podnosi išta što bi se moglo smatrati 'patnjom'. Anselmo Canterburyjski, pod utjecajem ove ideje, tvrdio je da je Bog milosrdan s obzirom na naše iskustvo, no ne i s obzirom na sam božanski bitak. Kada se odnosi na Boga, jezik ljubavi i milosrda treba tretirati čisto figurativno. Mi možemo *iskusiti* Boga kao milosrdnoga; no to ne znači da Bog i jest milosrdan. Anselmo promišlja na taj način u *Proslogionu*:

Prevedeno prema: ANSELMO CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, prevela Marina Miladinov, Demetra, Zagreb, 1997, str. 263, §8.

Dakle, kako ti to onda, Gospode, i jesi i nisi milosrdan, nego tako da si milosrdan u odnosu na nas, a nisi u odnosu na sebe? Svakako jesi takav s obzirom na naše poimanje, a nisi s obzirom na svoje. Jer kada se osvrćeš na nas bijednike, mi osjećamo djelovanje milosrdnika, dok ti ne osjećaš ganuće. Ti, dakle, jesi milosrdan, jer spašavaš bijednike i poštedujєš grješnike svoje, te nisi milosrdan, jer ne bivaš ganut kroz suosjećanje s bijedom.

Toma Akvinski razvija ovaj pristup napose kada promišlja o Božjoj ljubavi prema grješnicima. Ljubav podrazumijeva ranjivost a time, potencijalno, i to da Bog može biti dotaknut našim bolima i pokrenut našom bijedom. No Toma Akvinski to je smatrao nemogućim. ‘Milost se posebno treba pripisivati Bogu s time da se istu smatra učinkom, a ne suosjećanjem u patnji … Bogu ne pripada žalost nad bijedom drugih.’

Ovdje nastaje očita poteškoća. Isus Krist je patio i umro na križu. Kršćanska tradicija naviješta da je Isus Krist utjelovljeni Bog. Iz toga izgleda slijedi da je Bog patio u Kristu (pitanje o ‘komunikaciji svojstava’ raspravit ćemo kasnije). Za većinu patrističkih pisaca, pod dubokim utjecajem poganskih ideja o nemogućnosti Božje patnje, to nije bilo prihvatljivo. Krist je patio u svojoj ljudskoj naravi, ali ne u božanskoj. Bog stoga nije iskusio ljudsku patnju i ostao je netaknut ovim aspektom svijeta.

BOG KOJI PATI

Vidjeli smo kako je ideja o nemogućnosti Božje patnje zadobila veliki utjecaj tijekom patrističkoga i srednjovjekovnog razdoblja. Ipak, bilo je i prigovora protiv ovakvih teoloških razvojnih ostvarenja. Vjerojatno najslavniji među tim prigovorima jest Lutherova ‘teologija križa’, koja se pojavila tijekom 1518.–1519. U *Heidelberškoj raspravi* (1518.) Luther je suprotstavio dva konkurentna načina razmišljanja o Bogu. *Theologia gloriae* (‘teologija slave’) zamjećuje Božju slavu, moć i mudrost u stvorenju. *Theologia crucis* (‘teologija križa’) razotkriva skrivenoga Boga u patnji i poniženju na Kristovu križu. Luther namjerno upotrebljava provokativan i vjerojatno zagonetan izričaj *Deus crucifixus*, ‘raspeti Bog’, kada govori o načinu na koji Bog sudjeluje u patnjama raspetoga Krista.

U kasnome dvadesetom stoljeću govoriti o Bogu koji pati postalo je ‘novo pravovjerje’. *Raspeti Bog* (1972.) Jürgena Moltmanna smatra se najznačajnijim i najutjecajnijim djelom koje je razvilo ovu ideju te postalo predmetom opsežnih rasprava. Koji su čimbenici doveli do otkrivanja ideje o Bogu koji pati? Mogu se imenovati tri utjecaja, a svi se usredotočuju na razdoblje neposredno nakon I. svjetskog rata. Ova tri čimbenika, uzeta zajedno, dovela su do sve veće sumnjičavosti prema tradicionalnim idejama o nemogućnosti Božje patnje.

1 *Uspon protestnog ateizma.* Velike strahote I. svjetskog rata duboko su utjecale na zapadno teološko promišljanje. Patnja tog razdoblja dovela je do zamjedbe kako je liberalni protestantizam kobno kompromitiran svojim optimističnim nazorima na ljudsku narav. Dijalektička teologija nije nastala slučajno nakon ove traume. Drugi značajni odgovor bio je pokret poznat kao ‘protestni ateizam’ koji je postavio temelje za ozbiljnu moralnu pobu-

nu protiv vjere u Boga. Kako itko može vjerovati u Boga koji je netaknut takvom patnjom i bôlom u svijetu?

Začeci ovih ideja mogu se pronaći u romanu iz devetnaestog stoljeća *Braća Karamazovi* Fjodora Dostojevskog. Te su ideje cjelovitije razvijene u dvadesetom stoljeću, a često se, kao modelom, služe likom Ivana Karamazova iz Dostojevskijeva romana. Karamazovljeva pobuna protiv Boga (ili, točnije, protiv *ideje* o Bogu koji ne pati) ima svoje izvore u njegovu odbijanju prihvaćanja toga da bi patnja nedužnog djeteta ikada mogla biti opravdana. Albert Camus je ove ideje razvio u djelu *L'Homme revolte* ('Pobunjeni čovjek'), gdje je Karamazovljev protest izražen u terminima 'metafizičke pobune'. Pisci poput Jürgena Moltmanna vidjeli su u ovom protestu protiv ideje o Božjoj neranjivosti 'jedini ozbiljni ateizam'. Ovaj snažan moralni oblik ateizma zahtijevao je vjerodostojan teološki odgovor – teologiju Božje patnje.

2 *Ponovno otkrivanje Luthera.* U godini 1883. – kada je obilježena i 400. obljetnica Lutherova rođenja – objavljeno je Weimarsko izdanje Lutherovih djela. Dostupnost Lutherovih djela (od kojih mnoga prethodno nisu objavljivana) dovela je do preporoda istraživanja o Lutheru, napose u njemačkim teološkim krugovima. Stručnjaci poput Karla Holla otvorili su, tijekom 1920-ih, put prema novom zanimanju za ovog reformatora. Posljedica toga bio je vidljivi porast zanimanja za mnoge Lutherove ideje, napose za 'teologiju križa'. Lutherove ideje o 'Bogu koji je skriven u patnji' postale su dostupne u trenutku kada su bile najpotrebnije.

3 *Povećani utjecaj pokreta 'povijesti dogme'.* Iako je taj pokret svoj vrhunac doživio posljednjih godina devetnaestog stoljeća, trebalo je proteći neko vrijeme da implikacije njegova programa prodru u cjelokupnu kršćansku teologiju. Do svršetka I. svjetskog rata došlo je do opće svjesnosti kako su brojne helenističke ideje (poput nemogućnosti Božje patnje) pronašle put u kršćansku teologiju. Posebna je pozornost sada poklonjena odbacivanju tih ideja. Protestni je ateizam stvorio ozračje u kojemu je bilo nužno apologetski govoriti o Božjoj patnji. Pokret 'povijesti dogme' dao je na znanje kako je kršćanska misao u patrističkom razdoblju krenula pogrješnim smjerom, te da se ovaj razvoj može uspješno preusmjeriti. Kršćanske izjave o tome da je Bog netaknut patnjom, ili neranjiv, sada su smatrane neizvornima. Došlo je vrijeme za obnovu izvorno kršćanske ideje o Božjoj patnji u Kristu.

Mogu se spomenuti tri dodatne zamjedbe. Prvo, razvoj procesne teološke misli (vidi o tome kasnije) dao je nov poticaj govorenju o Bogu kao o 'supatniku koji razumije' (A. N. Whitehead). No mnogi koji su pozdravili ovaj uvid bili su suzdržani glede teološkog okvira unutar kojega je on stvoren. Naglasak procesne teologije na prvenstvu nauka o stvaranju činio se neprimjeren tradicionalnijoj kršćanskoj misli o Božjoj transcendenciji. Prihvatljivija alternativa bila je u tome da se pojam Boga kao su-patnika temelji u Božjemu samoograničenju, napose u Kristovu križu.

Drugo, novija proučavanja Staroga zavjeta – poput *God of the Prophets* ['Bog proroka'] (1930.) Abrahama Heschela i *Suffering of God* ['Božja patnja']

(1984.) T. E. Fretheima – svratili su pozornost na način na koji je Stari zavjet često prikazivao Boga kao onoga koji dijeli Izraelov *pathos*. Bog je ganut i pokrenut patnjom Božjega naroda. Ako klasični teizam ne može prihvatiti ovaj uvid, tim gore za njega.

Treće, sam je pojam 'ljubavi' bio predmetom velike raprave u dvadesetom stoljeću. Teolozi ukorijenjeni u klasičnoj tradiciji – poput Anselma i Tome Akvinskog – definirali su ljubav u terminima izražavanja i iskazivanja brige i dobre volje prema drugima. Stoga je bilo moguće govoriti da Bog 'ravnodušno ljubi' – to jest, ljubi drugoga bez emocionalne aficiranosti situacijom te osobe. Međutim, novo zanimanje za taj problem dovelo je u pitanje ovo poimanje ljubavi. Može li se uopće govoriti o 'ljubavi' ako ne postoji međusobno dijeljenje patnje i osjećaja? Podrazumijeva li 'ljubav' svijest ljubećega o patnji ljubljenoga, te time i neki oblik dijeljenja njegove nevolje? Takve su zamjedbe potkopale intuitivnu uvjerljivost (no ne i, zanimljivo, intelektualnu vjerodostojnost) Boga koji ne pati.

Među glavnim doprinosima raspravi o teološkim implikacijama ideje o Bogu koji pati, dva su od posebne važnosti.

1 U *Raspetome Bogu* (1972.) Jürgen Moltmann tvrdi da je križ kako temelj tako i kriterij istinske kršćanske teologije. Kristova patnja i napose njegov krik napuštenosti od Boga – 'Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?' (Marko 15,34) – stoji u središtu kršćanske misli. Križ se mora promatrati kao događaj između Oca i Sina, u kojemu Otac pati zbog smrti svojega Sina kako bi otkupio grješno čovječanstvo.

Moltmann tvrdi da je Bog koji ne može patiti *manjkav*, i takav Bog nije savršen. Naglašava pritom da Bog ne može biti *prisiljen* promijeniti se ili podvrći se patnji, već da je Bog želio podvrći se patnji. Božja patnja izravna je posljedica njegove božanske *odluke* za patnju, i božanske *voljnosti* za patnju:

> Bog koji ne može patiti jest siromašniji od svakog čovjeka. Jer Bog koji nije sposoban za patnju jest biće lišeno sudioništva. Njega ne dotiču patnja i nepravda. Lišenog afekata, kakav on jest, ništa ga ne može aficirati niti potresti. On ne može plakati jer nema suza. No, tko ne može patiti, ne može ni ljubiti. Dakle, on je ljubavi lišeno biće.

Prevedeno prema: MOLTMANN, JÜRGEN, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, preveo Željko Pavić, Ex libris, Rijeka, 2005, str. 252.

Moltmann ovdje kombinira ideje koje smo ranije spomenuli, uključujući ideju da ljubav uključuje sudjelovanje ljubećeg u patnji ljubljenoga.

2 U djelu *Theology of the Pain of God* ['Teologija Božje bôli'] (1946.) japanski pisac Kazoh Kitamori tvrdio je da je istinska ljubav ukorijenjena u bôli. 'Bog je ranjeni Gospodin koji u sebi nosi bol.' Bog je sposoban dati značenje i dostojanstvo ljudskoj patnji zbog činjenice da je i sam u bôli, i pati. Poput Moltmanna, Kitamori se snažno poziva na Lutherovu teologiju križa.

Ideja o Bogu koji pati može se, u očima kršćanske pravovjernosti, isprva činiti heretičnom. Patrističko je razdoblje imenovalo dva neprihvatljiva nazora glede Božje patnje: *patripasijanizam* i *teopasijanizam*. Prvi se smatrao krivovjerjem, a drugi potencijalno obmanjujućim naukom.

Patripasijanizam je nastao tijekom trećeg stoljeća i povezan je s piscima poput Noecija, Prakseje i Sabelija. Središte mu je bilo u uvjerenju da je Otac patio u Sinu. Drugim riječima, Kristovu patnju na križu treba smatrati Očevom patnjom. Prema ovim piscima, jedino razlikovanje u Bogu jest sukcesija modusa ili djelovanja. Drugim riječima, Otac, Sin i Duh samo su različiti modusi bivovanja, ili načina postojanja, istoga osnovnog božanskog entiteta. Ovaj oblik modalizma, često poznat kao sabelijanizam, kasnije ćemo detaljnije istražiti u odnosu na nauk o Trojedinome Bogu.

Teopasijanizam je nastao tijekom šestoga stoljeća i povezan je s piscima poput Ivana Maksencija. Osnovni slogan povezan s tim pokretom bio je 'jedan od Trojstva bio je raspet'. Iskaz se može tumačiti na potpuno pravovjerni način (ponovno se pojavljuje u slavnome iskazu Martina Luthera 'raspeti Bog') i branio ga je Leoncije Bizantski. No neki su ga oprezniji pisci, također i papa Hormizda († 523.), smatrali potencijalno obmanjujućim i zbunjujućim, te se iskaz postepeno prestao upotrebljavati.

Nauk o Bogu koji pati rehabilitira teopasijanizam i tumači odnos između Boga koji pati i Krista na takav način da izbjegava patripasijansku poteškoću. Naprimjer, Kitamori razlikuje načine na koji su Otac i Sin patili. 'Bog Otac koji je skriven u smrti Boga Sina, jest Bog u bôli. Stoga Božja bol nije niti samo bol Boga Sina, niti samo bol Boga Oca, već bol dviju osoba koje su bitno jedno. Vjerojatno najprofinjeniji iskaz ovog nauka može se pronaći u Moltmannovu *Raspetom Bogu*, koji razvija sljedeće stajalište.

Otac i Sin pate – no na drugačiji način iskušavaju tu patnju. Sin pati bol i smrt križa; Otac predaje i pati gubitak Sina. Premda su i Otac i Sin nerazdvojno povezani u križu, ta njihova povezanost nije *istovjetna* (patripasijansko stajalište) nego *različita*. 'U Sinovljevoj patnji, sâm Otac pati bol zbog napuštenosti. U Sinovljevoj smrti, smrt dolazi na samoga Boga i Otac podnosi smrt svojega Sina u ljubavi prema napuštenome čovjeku.'

Moltmannova uvjerljiva tvrdnja da 'smrt dolazi na samoga Boga' prirodno nas vodi k tome da razmotrimo može li se o Bogu promišljati kao o onome tko umire – ili, čak i radikalnije, kao o onome tko je mrtav.

BOŽJA SMRT?

Ako Bog može patiti, može li isto tako Bog i umrijeti? Ova pitanja zahtijevaju razmatranje kao dio rasprave o Božjoj patnji u Kristu. Himni, kao i većina teoloških priručnika, svjedoče o kršćanskim vjerovanjima. Brojni značajni himni kršćanske Crkve ukazuju na Božju smrt, a vrhunac nalaze u paradoksu da je besmrtni Bog umro na križu. Vjerojatno najslavniji primjer je himan Charlesa Wesleya iz osamnaestog stoljeća pod naslovom 'Može li biti?', a koji ima sljedeće stihove:

Čudesna ljubavi! kako to može biti
Da si ti, moj Bože, za mene umrijeti morao?

CHARLES WESLE
'And Can It Be', u
John Wesley i Cha
Wesley, *Hymns an*
Sacred Poems, Wil
Strahan, London,
str. 117–119. Hima
izvorno naslovlje
'Besplatna milost'

Ovi stihovi izražavaju ideju da je besmrtni Bog bio izručen smrti kao izraz ljubavi i predanja. Ova je misao također izražena na drugim mjestima u istome himnu:

Isto, str. 117–119.

Sva ta tajna! Besmrtni umire!
Tko može istražiti njegov čudni plan?

No kako se, zapitat će se netko, može govoriti o Božjemu 'umiranju'? Nekoliko je tjedana 1965. teologija bila na naslovnim stranicama u Sjedinjenim Državama. Magazin *Time* objavio je izdanje s viješću o Božjoj smrti. Slogani poput onih 'Bog je mrtav' i 'Božja smrt' postali su temama od nacionalnog zanimanja. U svom broju od 16. veljače 1966. *Christian Century* dao je svojim čitateljima satiričku prijavnicu za učlanjenje u 'Bog-je-mrtav-klub'. Novi, zbunjujući termini pojavljivali su se u učenim časopisima: 'teotanazija', 'teotanatologija' i 'teotanatopsija' postale su pomodne riječi prije no što su, potpuno zasluženo, postale beznačajnima.

Mogu se razabrati dvije poprilično različite linije tumačenja koje leže iza slogana o 'Božjoj smrti'.

1 Vjerovanje, povezano posebno s njemačkim filozofom devetnaestog stoljeća Nietzscheom, o tome da je ljudska civilizacija dosegla razinu na kojoj se može osloboditi od pojma Boga. Kriza vjere na Zapadu, napose u Zapadnoj Europi, koja se razvila tijekom devetnaestog stoljeća konačno je sazrijela.

Nietzscheov proglas (u *Veseloj znanosti*, 1882.) 'Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! I mi smo ga ubili!' izražava opću kulturnu atmosferu koja ne pronalazi mjesta za Boga. Ovaj sekularni nazor dobro je istražen u djelu Gabriela Vahaniana *Death of God: The Culture of our Post-Christian Era* ['Božja smrt: Kultura našeg postkršćanskog doba'] (1961.). William Hamilton izražava taj osjećaj na sljedeći način:

WILLIAM HAMILTON, 'The Death of God Theology', u: *Christian Scolar*, br. 48/1965., str. 27–48. Citati na str. 31, 41, 45.

> Mi ne govorimo o odsutnosti iskustva Boga već o iskustvu odsutnosti Boga ... Mora se ustvrditi Božja smrt; pouzdanje s kojim smo mislili da možemo govoriti o Bogu je nestalo ... Ostaje osjećaj neimanja, nevjerovanja, gubljenja ne samo idola ili bogova religije nego i samoga Boga. I to je iskustvo koje nije svojstveno neurotičnoj manjini, niti je privatno niti unutarnje. Božja smrt javni je događaj u našoj povijesti.

Iako prethodna predviđanja potpune sekularizacije zapadnog društva očito ostaju neispunjena, čini se da motiv 'Božje smrti' zahvaća atmosferu jednoga važnog momenta u zapadnoj kulturnoj povijesti.

Ovo je razvojno ostvarenje imalo važne implikacije za one kršćanske teologe kojima je kulturni razvoj bio primarna vodilja. U svojoj *Secular Meaning of the Gospel* ['Sekularno značenje evanđelja'] (1963.) Paul van Buren tvrdio je da riječ 'Bog' nema više nikakva značenja te je želio ustanoviti kako se evanđelje može misliti u čisto ateološkim terminima. Vjera u transcendentnog Boga zamijenjena je predanošću 'Isusovoj etici' sa središtem u vrjednovanju Isusova životnog stila. Djelo Thomasa J. J. Altizera *Gospel of Christian Atheism* ['Evanđelje kršćanskog ateizma'] (1966.) preusmjerilo je pitanje tvrdnjom da se, jer više nije bilo prihvatljivo govoriti o Isusu kao o Bogu, još uvijek može govoriti da Bog jest Isus – dajući tako Isusovim riječima i djelima moralni autoritet, čak iako se vjera u Boga pritom više ne može održati.

2 Uvjerenje da je Isus tako snažno poistovjećen s Bogom te se može govoriti kako je Bog 'umro' u Kristu. Kao što Bog pati u Kristu, tako se na isti način može govoriti da Bog može iskusiti smrt ili 'propadanje' (Eberhard Jüngel). Ovaj je pristup kulturno manje zanimljiv, iako je teološki vjerojatno puno značajniji. U djelu koje je reakcija na razvojne tijekove u Sjedinjenim Državama, napose na široko prihvaćanje slogana 'Bog je mrtav', Jüngel je napisao članak naslovljen 'Smrt živoga Boga' (1968.) u kojem je tvrdio da, kroz Kristovu smrt, Bog biva uključen u *Vergänglichkeit* – što je njemačka riječ koja se često prevodi kao 'propadanje', no vjerojatno je značenje bliže pojmu 'prolaznosti'. Jüngel je opširnije razvio ove ideje u djelu *Bog kao tajna svijeta* (1983.) gdje temu 'Božje smrti' sagledava kao važnu potvrdu Božjeg samopoistovjećivanja s prolaznim svijetom patnje.

Razvijajući slične ideje u svome *Raspetom Bogu*, Jürgen Moltmann govori (može se reći, malo tajanstveno) o 'Božjoj smrti'. Bog se poistovjećuje sa svima koji pate i umiru, sudjelujući tako u ljudskoj patnji i smrti. Ovi su aspekti ljudske povijesti uključeni u Božju povijest. 'Prepoznati Boga u Kristovu križu ... znači prepoznati križ, nerješivu patnju, smrt i beznadno odbacivanje u Bogu.' Moltmann to tvrdi služeći se dirljivom epizodom u slavnom ulomku iz novele Eliea Wiesela *Night* ['Noć'], gdje opisuje smaknuće u Auschwitzu. Dok je masa ljudi gledala kako trojica umiru na vješalima, netko je pitao 'Gdje je Bog?' Moltmann upotrebljava ovu epizodu kako bi naglasio da je, na Kristovu križu, Bog iskusio smrt i njome bio aficiran. Bog zna kakva je smrt.

BOŽJA SVEMOĆ

Nicejsko vjerovanje započinje uvjerljivim riječima: 'Vjerujem u Boga, Oca svemogućega.' Vjerovanje u 'svemogućega' ili svemoćnog Boga stoga je bitni element kršćanske tradicije. No što znači govoriti da je Bog 'svemoćan'? Zdravorazumski pristup tom predmetu određuje svemoć ovako: ako je Bog svemoćan, on može sve. Naravno, Bog ne može načiniti kvadratni krug ili okrugli trokut, jer je to logičko proturječje u sebi. No ideja o Božjoj svemoći podrazumijeva da Bog mora biti sposoban učiniti sve ono što ne uključuje očitu kontradikciju.

Istančaniji problem postavlja se sljedećim pitanjem: može li Bog stvoriti kamen kojega mu je nemoguće podići? Ako Bog ne može stvoriti takav kamen, zanijekana je ideja o potpunoj Božjoj svemoći. Ako Bog, međutim, može stvoriti takav kamen, tada ostaje nešto što Bog *ne može* napraviti – naime, podići taj kamen. I tako, barem što se ovoga tiče, ispostavlja se da Bog nije svemoćan.

Takva logička istraživanja neupitno su vrijedna, jer bacaju svjetlo na poteškoće govora o Bogu. Jedno od najvažnijih načela kršćanske teologije jest pobliže ispitati značenje riječi. Riječi s jednim značenjem u sekularnom kontekstu često imaju razvijenija, istančanija ili iznijansiranija značenja u teološkom okruženju. 'Svemoć' je, kao što ćemo vidjeti, izvrstan primjer za to.

DEFINIRANJE SVEMOĆI

Definiranje svemoći možemo istražiti razmatranjem argumenata koje je razvio C. S. Lewis u svome slavnom djelu *The Problem of Pain* ['Problem patnje']. Lewis postavlja problem na sljedeći način:

C. S. LEWIS, *The Problem of Pain*, Fontana, London, 1967., str. 14.

> 'Ako je Bog dobar, on bi želio svoja stvorenja učiniti savršeno sretnima, i ako je Bog svemoguć bio bi u mogućnosti činiti sve što želi. No, stvorenja nisu sretna. Stoga Bogu manjka ili dobrote ili svemoći, ili i jednoga i drugoga.' Ovo je, u svome pojednostavljenom obliku, opis problema patnje.

No što znači da je Bog svemoćan? Lewis tvrdi da to *ne* znači kako Bog može učiniti bilo što. Jednom kada se Bog odluči učiniti određenu stvar ili se ponašati na određeni način, druge su mogućnosti isključene.

Isto, str. 16.

> Odlučite li reći, 'Bog stvorenju može dati slobodnu volju i u isto vrijeme može mu uskratiti slobodnu volju', niste rekli ništa o Bogu: besmislene kombinacije riječi ne stječu iznenadno značenje time što ispred njih stavljamo druge dvije riječi: 'Bog može'. Istina je da su Bogu sve stvari moguće: bitne nemogućnosti nisu stvari nego ne-entiteti.

Bog dakle ne može učiniti nešto *logički* nemoguće. No, Lewis dalje razvija problem: Bog ne može učiniti ništa što je u neskladu s božanskom naravi. Stoga nije logika, tvrdi on, već je sama Božja narav ta koja sprječava Boga da učini određene stvari.

Ovaj je problem utvrdio Anselmo Canterburyjski u svom *Proslogionu* dok je promišljao o Božjoj naravi. Anselmo je ustvrdio da svemoć – shvaćena kao sposobnost činiti sve – nije nužno dobra stvar. Ako je Bog svemoćan, on bi mogao činiti stvari poput laganja ili izopačavanja pravde. To, međutim, nije konzistentno kršćanskom razumijevanju Boga. Pojam Božje svemoći mora se stoga modificirati u skladu s kršćanskim razumijevanjem božanske naravi. Ovaj je problem jasno naveo Toma Akvinski u raspravi o pitanju može li Bog griješiti.

TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 25, a. 3.

> Uobičajeno je reći da je Bog svemoguć. No, čini se teško razumjeti razloge za to, zbog sumnje u ono što se misli kada se kaže 'Bog može činiti 'sve'' ... Ako se kaže da je Bog svemoćan jer može činiti sve što je dostupno njegovoj moći, razumijevanje svemoći započinje se kretati u zatvorenom krugu i nije ništa više do tvrdnje da je Bog svemoćan jer može činiti sve što može činiti ... Griješiti znači ne ispuniti savršeno djelovanje. Biti dakle sposoban griješiti znači biti sposoban biti manjkav u odnosu na djelovanje koje se ne može uskladiti sa svemoći. Upravo jer je Bog svemoćan, on ne može griješiti.

Rasprava Tome Akvinskog objelodanjuje da je potrebno daljnje razjašnjavanje ideje o Božjoj svemoći. Važan napredak po tom pitanju jest razlikovanje između 'dvije Božje moći', posebno povezano s piscem iz četrnaestog stoljeća, Vilimom Ockhamom. Toj se raspravi možemo sada okrenuti.

DVIJE BOŽJE MOĆI

Kako Bog može potpuno pouzdano djelovati bez da bude podvrgnut nekom izvanjskom djelovanju koje ga prisiljava da djeluje na takav pouzdan način? Ovo pitanje, kao odgovor na oblik determinizma kojeg je zagovarao Averroes, žestoko se raspravljalo na Sveučilištu u Parizu u trinaestom stoljeću. Za Averroesa, pouzdanost Božjeg djelovanja u konačnici je počivala na izvanjskim pritiscima. Bog je bio primoran djelovati na određeni način – i stoga je djelovao dosljedno. Na ovaj su pristup, međutim, sumnjičavo gledali mnogi teolozi koji su u njemu vidjeli grubo nijekanje Božje slobode. No, kako se može reći da Bog pouzdano djeluje osim putem izvanjske prisile?

Odgovori koje su dali kršćanski pisci poput Dunsa Scotusa i Vilima Ockhama mogu se izložiti na sljedeći način: pouzdanost Božjeg djelovanja konačno je utemeljena u samoj božanskoj naravi. Bog ne djeluje pouzdano jer netko ili nešto čini da Bog djeluje na ovaj način, već zbog promišljene i slobodne božanske *odluke* da tako djeluje.

U raspravi o prvom iskazu Apostolskog vjerovanja – 'Vjerujem u Boga, Oca svemogućega' – Ockham se zapitao što se točno misli pod riječju 'svemogući' (*omnipotens*). On tvrdi da to ne može značiti kako Bog *u svakom trenutku* može činiti bilo što; već to više znači da je Bog *jednom* slobodno odredio da će tako djelovati. Bog je uspostavio poredak stvari koji odražava ljubeću i pravednu božansku volju, i taj poredak, jednom uspostavljen, ostaje do kraja vremena.

Ockham upotrebljava dva važna termina kako bi označio ove različite opcije. 'Apsolutna Božja moć' (*potentia absoluta*) označava opciju koja je postojala prije no što se Bog obvezao na određeni način djelovanja ili uređenja svijeta. 'Uređena Božja moć' (*potentia ordinata*) označava poredak kojega je postavio Bog stvoritelj. Pritom nije riječ o dvama različitim skupovima opcija koje su Bogu na raspolaganju, već o dva različita trenutka u velikoj povijesti spasenja. A mi se ljudi trebamo baviti Božjom uređenom moći, to jest, načinom na koji Bog sada uređuje stvorenje.

Ovo je razlikovanje važno, premda i teško. Razmotrit ćemo ga detaljnije. Ockham nas poziva da razmotrimo dvije vrlo različite situacije u kojima možemo govoriti o 'Božjoj svemoći'. Prva je ova: Bog je suočen s čitavim nizom mogućnosti – poput stvaranja ili nestvaranja svijeta. Bog može odabrati ostvariti bilo koju od ovih mogućnosti. To je *apsolutna* Božja moć.

No, nakon toga Bog odabire određene mogućnosti te ih potom ostvaruje. U području smo uređene Božje moći – području u kojemu je Božja moć ograničena samom Božjom odlukom. Ockham tvrdi sljedeće: odabirući ostvariti neke opcije, Bog je odabrao ne ostvariti neke druge. Izbor činjenja nečega znači odbijanje činjenja nečega drugog. Jednom kada je Bog odlučio stvoriti svijet, odbačena je opcija *ne*stvaranja svijeta. To znači da postoje određene stvari koje Bog ne može činiti. Tako je Bog mogao odlučiti ne stvoriti svijet. Budući da je odbio tu mogućnost, ta mogućnost više nije otvorena.

Čini se da to vodi do, na prvi pogled, paradoksalne situacije. Zbog primjene božanske svemoći, Bog sada nije sposoban činiti sve. Nakon što je primijenio božansku moć, Bog nakon toga ima ograničen izbor. Za Ockhama, Bog *ne može* činiti sve. Bog je promišljeno ograničio mogućnosti. Bog je odabrao ograničiti opcije koje su bile otvorene. Je li to proturječje? Nije. Ako je Bog zaista sposoban činiti sve, tada Bog mora biti sposoban biti i ostati dosljedan tijeku djelovanja. Bog je, primjenjujući svemoć, odabrao ograničiti opseg dostupnih opcija. Ovo Ockhamovo poimanje Božjeg samoograničenja važno je u suvremenoj teologiji i zaslužuje daljnje izlaganje.

POIMANJE BOŽJEG SAMOOGRANIČENJA

Ideju o Božjem samoograničenju s novim se zanimanjem počelo istraživati u devetnaestom stoljeću, napose unutar kršćanskog konteksta. Uobičajeni omiljeni okvir rasprave o ideji Božjeg samoograničenja predočen je u Poslanici Filipljanima 2,6–7 koja govori o Kristovu 'sebelišavanju'. Termin 'kenotizam' (od grčke riječi *kenosis*, 'lišavanje') počeo se upotrebljavati za označavanje ovog pristupa.

Pisci njemačke tradicije poput Gottfrieda Thomasiusa (1802.–1875.), F. H. R. von Franka (1827.–1894.) i W. F. Gessa (1819.–1891.) tvrdili su da je Bog odabrao samoograničenje utjelovivši se u Kristu. Thomasius je prihvatio stajalište da se Bog (ili, točnije, božanski Logos) odrekao (ili se lišio) božanskih *metafizičkih* atributa (poput svemoći, sveznanja i sveprisutnosti) u Kristu, zadržavajući *moralne* atribute (poput božanske ljubavi, pravednosti i svetosti). Gess je, međutim, tvrdio da se Bog utjelovljenjem odrekao svih božanskih atributa i tako praktički onemogućio govor o Kristu kao o 'božanskome', u bilo kojem smislu te riječi.

U Engleskoj se ideja kenotizma razvila kasnije i poprimila je drugačiji oblik. Uvjereni da tradicionalne kristologije nisu pravilno ocijenile Kristovu ljudskost (željele su ga prikazati u pojmovima koji su bili bliskima doketizmu), pisci poput Charlesa Gorea (1853.–1932.) i P. T. Forsytha (1848.–1921.) tvrdili su da one božanske atribute, za koje se smatralo da potamnjuju Kristovu ljudskost, treba zanemariti. Tako je Goreovo djelo *Incarnation of the Son of God* ['Utjelovljenje Sina Božjega'] (1891.) razvilo ideju da je Kristova potpuna ljudskost uključivala voljno sebelišavanje njegove božanske spoznaje, što je rezultiralo i za ljude karakterističnim neznanjem. Time su nestale poteškoće na koje su inače ukazivala evanđeoska izvješća, a koja su tvrdila kako je Isus po nekim pitanjima imao ograničenu spoznaju.

Vjerojatno najdramatičniji iskaz ovog poimanja božanskog samoograničenja može se pronaći u Bonhoefferovim *Pismima iz zatvora* iz posljednjih godina II. svjetskog rata:

> Bog se na križu dao prognati iz svijeta, Bog je nemoćan i slab u svijetu i upravo i samo tako je među nama i pomaže nam ... Biblija nas upućuje na Božju bespomoćnost i patnju; samo Bog koji pati može pomoći.

DIETRICH BONHOEFFER, pismo Eberhardu Bethgeu, datirano 16. srpnja 1944., u: Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ur. E. Bethge, Macmillan, London, 1971., str. 359–361.

U dobu vrlo sumnjičavu prema ideji 'moći', vjerojatno osvježava podsjećanje da govor o 'svemogućem Bogu' ne podrazumijeva da je Bog tiranin, već da Bog odabire biti uz bespomoćne ljude – to je glavna tema u tumačenjima Kristova križa kojima ćemo se ubrzo vratiti.

BOŽJE DJELOVANJE U SVIJETU

U kojemu se smislu može za Boga reći da je prisutan i djeluje u svijetu? Razvijeni su brojni modeli koji nastoje izraziti bogatstvo kršćanskog razumijevanja ovog pitanja i vjerojatno ih je najuputnije smatrati komplementarnima, a ne konkurentskim. U nastavku ćemo istražiti jedan reprezentativni izbor ovih pristupâ.

DEIZAM: BOG DJELUJE KROZ PRIRODNE ZAKONE

U ranijem smo poglavlju primijetili kako je Newtonov naglasak na mehaničkoj pravilnosti svemira bio usko povezan s nastankom pokreta poznatoga kao 'deizam'. Deističko stajalište može se ukratko sažeti na sljedeći način. Bog je stvorio svijet na racionalan i uređen način koji odražava samu Božju racionalnu narav. Poredak svijeta otvoren je ljudskom istraživanju. Otkrivanje ovog poretka ukazuje na Božju mudrost. Bog je postavio prirodne zakone, a briljantnom ljudskom biću ostaje da ih otkrije. Slavni epitaf Newtonu Alexandra Popea iznosi popularno shvaćanje važnosti znanstvenika.

Priroda i Prirodni zakon, u Noći im leži skrivenost
Reče Bog, neka bude Newton, i bî svjetlost.

Deizam je branio ideju Božjeg stvaranja svijeta, ali u smislu da je Bog svijet obdario sposobnošću razvijanja i djelovanja bez potrebe za Božjom neprestanom prisutnošću ili njegovim naknadnim uključivanjem. Ovo gledište, posebno utjecajno u osamnaestom stoljeću, smatralo je da je svijet poput sata, a Bog poput urara. Bog je svijet obdario određenim samodostatnim uređenjem tako da, nakon što je stvoren, može funkcionirati bez potrebe za neprestanom intervencijom. Nije stoga slučajno da je William Paley upotrijebio sliku sata i urara za svoju obranu postojanja Boga stvoritelja.

Kako dakle prema deizmu Bog djeluje u svijetu? Jednostavan odgovor na ovo pitanje jest da Bog *ne* djeluje u svijetu. Poput urara, Bog je obdario svemir pravilnošću (koju se može vidjeti u 'prirodnim zakonima') i pokrenuo mehanizam. Davši poticaj da se sustav pokrene i postavivši zakonitosti koje vladaju tim kretanjem, Bog ništa više ne treba činiti. Na svijet treba gledati kao na veliki sat, potpuno autonoman i samodostatan. Nikakvo Božje djelovanje nije nužno.

To je neizbježno vodilo k pitanju može li se Boga potpuno istisnuti iz Newtonova svjetonazora. Ako Bog ne treba više ništa činiti, ima li ikakve potrebe za bilo kakvim božanskim bićem? Ukoliko bi se moglo dokazati postojanje samoodržavajućih zakonitosti u svijetu, tada nema potrebe za tradicionalnom idejom 'providnosti' – to jest, za podupirućom i upravljačkom Božjom rukom koja mora biti nazočnom i djelatnom nad čitavim postojanjem svijeta. Newtonovski svjetonazor stoga potiče ideju da, iako je Bog stvorio svijet, nema više potrebe za naknadnom Božjom intervencijom. Otkriće zakonâ očuvanja (naprimjer, zakoni očuvanja momenta) podrazumijevalo je da je Bog obdario stvorenje sa svim mehanizmima koji su mu potrebni za nastavak postojanja. Upravo je ova točka sažeta u slavnom Laplaceovu komentaru o ideji o Bogu kao o održavatelju kretanja planeta: 'Nije mi potrebna ta hipoteza'.

Preciznije razumijevanje načina na koji Bog djeluje u svijetu trebamo zahvaliti Tomi Akvinskome i modernim piscima koji su bili pod njegovim utjecajem, a koje se razumijevanje usredotočuje na pojam drugotnih uzroka.

TOMIZAM: BOG DJELUJE PUTEM DRUGOTNIH UZROKA

Poprilično drugačiji pristup problemu Božjeg djelovanja u svijetu temelji se na spisima vodećega srednjovjekovnog teologa Tome Akvinskoga. Njegovo poimanje božanskog djelovanja usredotočuje se na razlikovanje prvotnih i drugotnih uzroka. Prema Tomi Akvinskom, Bog ne djeluje u svijetu izravno, već putem drugotnih uzroka.

Ideja se najbolje izražava u terminima analogije. Predstavimo si nekoga iznimno nadarenog klavirista. On posjeduje sposobnost prelijepo svirati klavir. Međutim, kvaliteta njegova sviranja ovisi o kvaliteti klavira kojeg ima. Neugođeni klavir pokazat će se vrlo lošim, bez obzira na stručnost klavirista. U našoj je analogiji klavirist prvotni, a klavir drugotni uzrok za sviranje, naprimjer, Chopinova nokturna. Oba su potrebna; svaki igra drugačiju ulogu. Sposobnost prvotnog uzroka da postigne željeni efekt ovisi o drugotnom uzroku kojega prvi uzrok upotrebljava.

Toma Akvinski poziva se na drugotni uzrok kako bi se bavio nekim problemima vezanim uz prisutnost zla u svijetu. Patnju i bol ne treba pripisati izravnome Božjem djelovanju, već krhkosti i slabosti drugotnih uzroka putem kojih Bog djeluje. Drugim riječima, Boga treba smatrati prvotnim uzrokom, a razna djelovanja u svijetu povezati s drugotnim uzrocima.

Za Aristotela (od kojeg Toma Akvinski preuzima mnoge ideje), drugotni uzroci mogu djelovati sami za sebe. Prirodni su objekti sposobni djelovati kao drugotni uzroci zbog svoje naravi. Ovaj je nazor bio neprihvatljiv teističkim filozofima srednjega vijeka, bilo kršćanskim ili islamskim. Naprimjer, poznati islamski pisac Gazali (1058.–1111.) smatrao je da je priroda potpuno podvrgnuta Bogu, te da je stoga neispravno tvrditi kako su drugotni uzroci neovisni. Bog je prvotni uzrok i jedini je sposoban pokrenuti druge uzroke. Slična ideja Aristotelovoj može se pronaći kod Tome Akvinskoga koji tvrdi da je Bog 'nepokrenuti pokretač', prvi uzrok sveg djelovanja bez kojega se ništa ne bi moglo dogoditi. (Ranije smo već primijetili važnost ove zamjedbe u odnosu na argument *ex motu*).

Teističko tumačenje drugotnih uzroka nudi tako sljedeći stav o Božjem djelovanju u svijetu. Bog djeluje neizravno u svijetu putem drugotnih uzroka. Može se otkriti veliki lanac uzročnosti koji vodi do Boga kao ishodišta i prvog pokretača svega što se događa u svijetu. Medutim, Bog ne djeluje *izravno* u svijetu, već putem lanca događanjâ koje Bog inicira i nadgleda.

Jasno je stoga da pristup Tome Akvinskoga vodi prema ideji o Bogu koji inicira proces što se razvija pod božanskim vodstvom. Bog, takoreći, *povjerava* božansko djelovanje drugotnim uzrocima u prirodnom redu. Naprimjer, Bog može pokrenuti ljudsku volju iznutra tako da netko tko je bolestan primi pomoć. Ovdje je djelovanje, koje je Božja volja, izvršeno *neizravno* od Boga – no, prema Tomi Akvinskom, o tom djelovanju možemo još uvijek govoriti kako ga je Bog 'uzrokovao' i osmislio.

Pristup koji je jasno povezan s ovim, no u važnim se točkama radikalno od njega razlikuje, može se pronaći u pokretu poznatom kao 'procesna teologija', kojemu se sada okrećemo.

PROCESNA TEOLOGIJA: BOG DJELUJE PUTEM UVJERAVANJA

Opće je suglasje da se izvori procesne teologije nalaze u spisima anglo-američkog filozofa Alfreda Northa Whiteheada (1861.–1947.), napose u njegovu važnom djelu *Process and Reality* ['Proces i realnost'](1929.). Reagirajući protiv statičkog nazora o svijetu koji je zastupala tradicionalna metafizika (izraženog u idejama 'supstancije' i 'biti'), Whitehead je stvarnost shvatio kao proces. Svijet je, kao organska cjelina, nešto dinamično, a ne statično; nešto što se *događa*. Stvarnost je izgrađena od sastavnih dijelova 'aktualnih entiteta' ili 'aktualnih prigoda' i tako karakterizirana postajanjem, promjenom i događajem.

Svi ti 'entiteti' ili 'prigode' (da se poslužimo Whiteheadovim izvornim terminom) posjeduju stupanj slobode dovoljan da se razviju i budu pod utjecajem svoje okoline. Vjerojatno se u ovoj točki može otkriti utjecaj bioloških evolucionističkih teorija, poput one kod pisca Pierrea Teilharda de Chardina (kojeg ćemo malo kasnije razmotriti). Whitehead je nastojao dopustiti mogućnost razvoja unutar stvorenja, a koji je podvrgnut nekom sveobuhvatnom smjeru i vodstvu. Ovaj razvojni proces postavljen je tako suprot nekomu stalnome poretku u pozadini, kojeg se smatra organizirajućom zakonitošću, bitnom za razvoj. Whitehead tvrdi da se Boga može poistovjetiti s ovim poretkom u pozadini unutar toga procesa. Whitehead Boga tretira kao 'entitet', no razlikuje ga od drugih entiteta zbog neprolaznosti. Svaki entitet tako prima utjecaje iz dva glavna izvora: iz prethodnih entiteta i od Boga.

Uzročnost stoga nije stvar prisiljenosti entiteta na djelovanje na dani način: ona je stvar *utjecaja* i *uvjeravanja*. Entiteti utječu jedan na drugoga na 'bipolaran' način – mentalno i fizikalno. Kao i za druge entitete, to vrijedi i za Boga. Bog može djelovati jedino na način uvjeravanja u granicama samoga procesa. Bog 'održava pravila' procesa. Kao što Bog utječe na druge entitete, tako i oni utječu na Boga. Bog je, da upotrijebimo slavni Whiteheadov izričaj, 'su-patnik koji razumije'. Bog je tako aficiran i pod utjecajem je svijeta.

Misao procesne teologije redefinira na ovaj način Božju svemoć u terminima uvjeravanja ili utjecaja u cjelokupnome svjetskom procesu. Ovo je važno razvojno ostvarenje, jer ono objašnjava privlačnost ovoga načina razumijevanja Božjeg odnosa prema svijetu glede problema zla. Dok tradicionalna obrana moralnog zla, sa stajališta slobodne volje, tvrdi da su samo ljudska bića slobodna ne poslušati ili ignorirati Boga, procesna teologija tvrdi da su svi dijelovi prirode isto tako slobodni ignorirati božanske pokušaje da se na njih utječe ili ih se uvjeri. Nisu obvezatni poslušati Boga. Bog je stoga odriješen od odgovornosti i za moralno i za prirodno zlo.

Tradicionalna obrana Boga u suočenju sa zlom, sa stajališta slobodne volje (premda je upitan opseg te uvjerljivosti), uvjerljiva je u slučaju moralnog zla – drugim riječima, zla koje proishodi iz ljudskih slobodnih odluka i djelovanja. No, što je s prirodnim zlom? Što je s potresima, epidemijama i drugim prirodnim nesrećama? Procesna misao tvrdi da Bog ne može prisiliti prirodu da posluša božansku volju ili božansku svrhu za nju. Bog može samo pokušati utjecati na proces iznutra, uvjeravanjem i privlačenjem. Svaki entitet uživa stupanj slobode i stvaralaštva kojega Bog ne može odbaciti.

I dok razumijevanje uvjeravalačke naravi Božjeg djelovanja ima očitih prednosti, ne samo zbog načina na koji daje odgovor na problem zla (budući da Bog nije taj koji nadzire, njega se ne može niti optužiti zbog načina na koji se stvari događaju), kritičari procesne teologije tvrdili su da je time plaćena previsoka cijena. Napuštena je tradicionalna ideja Božje transcendencije ili je radikalno pretumačena u smislu prvotnosti i stalnosti Boga kao entiteta u procesu. Drugim riječima, Božja se transcendencija razumije na način da Bog nadživljuje i nadilazi druge entitete.

Brojni su pisci razvili Whiteheadove osnovne ideje, od kojih su najpoznatiji Charles Hartshorne (1897.–2000.), Schubert Ogden (1928.–) i John B. Cobb (1925.–). Hartshorne je modificirao Whiteadovo poimanje Boga u brojnim smjerovima, a možda je najznačajnije ono koje tvrdi da se Boga u procesnoj misli treba razumijevati više kao osobu no kao entitet. To mu je dopustilo suočavanje s jednom od značajnijih kritika procesne misli: onom koja joj prigovara zbog kompromitiranja ideje o Božjoj savršenosti. Ako je Bog savršen, kako se Bog može mijenjati? Nije li promjena isto što i priznavanje nesavršenosti? Hartshorne redefinira savršenost u smislu prihvaćanja promjene koja ne kompromitira Božju superiornost. Drugim riječima, Božja sposobnost da bude pod utjecajem drugih entiteta ne znači da je Bog sveden na njihovu razinu. Bog nadilazi druge entitete iako je njima aficiran.

Jedan od najznačajnijih ranih iskaza procesne teologije može se pronaći u djelu Charlesa Hartshonea *Man's Vision of God* ['Čovjekova vizija Boga'] (1941.), koje uključuje detaljnu usporedbu 'klasičnih' i 'neoklasičnih' razumijevanja Boga. Prvi se termin upotrebljava kako bi se označilo razumijevanje Božje naravi i atributa u spisima Tome Akvinskoga, a drugi za označavanje Hartshorneovih ideja. Polazeći od važnosti Hartshornea za formuliranje procesne teologije, njegove ćemo ideje o Božjim atributima prikazati u obliku tablice kako bi ih lakše mogli usporediti s klasičnim stavovima koje on kritizira.

I dok Hartshorne ne upotrebljava potpuno razvijen jezik procesne misli, kao što je to onaj koji se razvio nakon II svjetskog rata, očito je da su njegove osnovne ideje čvrsto postavljene u njegovu ranom djelu.

Jasno je da procesnoj teologiji nije teško govoriti o 'Božjemu djelovanju u svijetu', te da ona nudi okvir u kojemu se to djelovanje može opisati u smislu 'utjecaja unutar procesa'. Bez obzira na to, ovaj posebni pristup ugrožava tradicionalni teizam koji je kritičan prema poimanju Boga u procesnoj teologiji. Za tradicionalne teiste, Bog u procesnoj teologiji izgleda slabo povezan s Bogom opisanim u Starome i Novom zavjetu.

KLASIČNI STAV (NAPRIMJER, TOMA AKVINSKI)	CHARLES HARTSHORNE
Stvaranje se događa *ex nihilo* slobodnim činom volje. Osim Boga ništa ne postoji nužno. Stvaranje ovisi o Božjoj odluci da stvara; Bog je mogao odlučiti ne stvoriti ništa.	I Bog i svijet postoje nužno. Postojanje svijeta ne ovisi ni o kakvome Božjem djelovanju, iako su određeni detalji naravi njegova postojanja stvar slučajnosti.
Bog ima moć učiniti sve što želi, no u to nisu uključene logičke proturječnosti (naprimjer, Bog ne može stvoriti kvadratni trokut).	Bog je u svijetu jedan čimbenik uz mnoge i ima moći koliko i bilo koji drugi čimbenik. Ta moć nije apsolutna, nego ograničena.
Bog je netjelesan i bitno je različit od stvorenoga svijeta.	Svijet treba smatrati Božjim tijelom.
Bog je izvan vremena i nije uključen u vremenski poredak. Neprikladno je stoga misliti da se Bog 'mijenja' ili da je aficiran bilo kakvom intervencijom ili iskustvom koji bi došli od svijeta.	Bog intervenira u vremenski poredak. Bog, putem svoga interveniranja, neprestance postiže bogatiju sintezu iskustva.
Bog postoji u stanju apsolutne savršenosti i ne može se zamisliti da postoji u stanju veće savršenosti.	U svakom je trenutku Bog savršeniji od bilo kojega drugog čimbenika u svijetu. Međutim, Bog je u kasnijoj fazi razvoja sposoban za više razine savršenstva zbog svoje angažiranosti u svijetu.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: TOČKA OMEGA

Jedan od najznačajnijih doprinosa raspravi o odnosu znanosti i religije dao je glasoviti francuski paleontolog Pierre Teilhard de Chardin. Iako je opsežno pisao o načinu na koji je Bog uključen u svijet, ti spisi nisu objavljeni tijekom Chardinova života, vjerojatno zato što su ih njegovi nadređeni u Družbi Isusovoj smatrali nepravovjernima. Ubrzo nakon Teilhard de Chardinove smrti 1955. pojavilo se njegovo prvo veliko djelo. *Le Phénomène humaine* ('Fenomen čovjeka') napisano je tijekom 1938.–1940. Na francuskom se jeziku konačno pojavilo 1955., a u engleskom prijevodu 1959. Slijedilo je djelo *Le Milieu divin* koje je napisano 1927., a na francuskom se pojavilo 1957. Naslov je iznimno teško prevesti zbog bogatih konotacija francuske riječi *milieu*.*

Teilhard de Chardin smatrao je svemir evolucijskim procesom koji se neprekidno kreće prema stanju veće složenosti i viših razina svijesti. U tom evolutivnom procesu mogu se razotkriti brojni kritično važni prijelazi (općenito označeni kao 'kritične točke'). Za Teilharda, nastanak života na zemlji i pojava ljudske svijesti dva su iznimno važna momenta tog procesa. 'Kritične točke' poput su prečki ljestava koje vode prema novim razinama u neprekidnom procesu razvoja. Na svijet treba gledati kao na jedan neprekidan proces – 'univerzalno isprepletanje' raznih razina organizacije. Svaka od ovih razina ukorjenjava se u prethodnim razinama i njezina je pojava aktualizacija onoga što je potencijalno prisutno u ranijim razinama. Teilhard de Chardin tako ne smatra da postoji radikalna crta razdvajanja između svijesti i materije, ili ljudi i životinja. Svijet je jedan razvijeni entitet, poput mreže međusobno povezanih događaja u kojemu postoji prirodno napredovanje od tvari prema životu, prema ljudskom postojanju i prema ljudskom društvu.

---

* Kod nas prevedeno i objavljeno pod naslovom 'Božansko ozračje' (Preveo Mato Balić, Crkva u svijetu, Split, 1985.) Nap. lektora.

Neki od njegovih kritičara smatrali su da Teilhard de Chardin tvrdi kako postoji način na koji se tvar može misliti kao da je 'racionalna'. Naglasak de Chardina na potencijal nižih razina koji se razvija ili aktualizira u višim razinama vodi ga prema zaključku da se materiju, budući da ona ima potencijal postati 'svjesnom', može na neki način smatrati 'svjesnom'. Mora dakle postojati 'rudimentarna svijest' koja 'prethodi nastanku života' u fizičkoj materiji svemira. Teilhard de Chardin izražava tu ideju na sljedeći način: 'postoji Unutrašnjost stvari'. Drugim riječima, postoji neki oblik biološkog sloja koji leži u strukturi svemira. Taj biološki sloj može biti 'stanjen do krajnjih granica' u ranim fazama evolucijskog procesa, no njegovo je postojanje nužno za objašnjavanje nastanka svijesti u kasnijim razdobljima. Važno je primijetiti da ovaj zaključak proizlazi iz njegova inzistiranja na tome da ne postoji radikalni diskontinuitet ili inovacije unutar evolucijskog procesa, a koji se pak stalno razvija na konstantno progresivan način. Nove faze treba promišljati u smislu prelaska praga, bez prekida s ranijim fazama.

To jasno postavlja pitanje o načinu na koji je Bog uključen u proces evolucije svijeta. Očito je da Teilhard de Chardin veliki naglasak pridaje temi dovršenja svijeta u Isusu Kristu, ideji jasno izrečenoj u Novom zavjetu (napose u poslanici Kološanima i Efežanima: vidi Kološanima 1,15–20; Efežanima 1,9–10, 22–23), a koju su oduševljeno razvili neki grčki patristički pisci, uključujući Origena. Teilhard de Chardin razvija ovu temu posebno se pozivajući na pojam kojeg naziva 'Omega' (po posljednjemu slovu grčke abecede). U svojim ranijim spisima on je sklon zamišljati Omegu prvenstveno kao točku prema kojoj se kreće evolucijski proces. Proces očito predstavlja uzlazno kretanje; Omega, takoreći, određuje njegovo krajnje odredište. Očito je da Teilhard de Chardin evoluciju smatra teleološkim i usmjerenim procesom. Kako se njegovo domišljanje razvijalo, on je, međutim, započeo s integriranjem svoga kršćanskog razumijevanja Boga u svoje promišljanje o Omegi, što je rezultiralo time da se i usmjerenost evolucije i njezin krajnji cilj objašnjavaju u terminima konačnoga jedinstva s Bogom.

Teilhard de Chardin nije u raspravi o ovom problemu toliko jasan koliko bismo to željeli i teško ga je ponekad razumjeti. Sljedeće su glavne točke u njegovoj kasnijoj misli. Omega je sila koja prema sebi usmjerava evolucijski proces. Ona je 'Nepokrenuti Pokretač prema naprijed', načelo koje 'pokreće i okuplja'. Za razliku od gravitacije koja privlači prema 'dolje', Omega je 'obratni proces gravitacije' koji evolucijski proces privlači prema gore, tako da se on u konačnici može uspeti u jedinstvo s Bogom. Čitavi dakle smjer evolucijskog procesa nije određen točkom polaska, već svojim ciljem, svojom konačnom svrhom, a koja je Omega.

Teilhard de Chardin tvrdi da se postojanje Omege može znanstvenom analizom predložiti, no ne i dokazati. 'Ovaj Omega pol dosegnut je jedino ekstrapolacijom; po svojoj naravi on ostaje pretpostavkom i slutnjom'. Međutim, Omega je ipak potvrđena kršćanskom objavom, a tako joj je dana i bit. De Chardin je tvrdio da specifična novozavjetna tema, koja kaže da sve stvari nalaze svoj cilj u Kristu (tema koja je, kako smo već napomenuli, posebno spomenuta u Poslanicama Kološanima i Efežanima) teološki podupire ovo religiozno tumačenje evolucije. 'Daleko od nadsjenjivanja Isusa, svemir samo u njemu može pronaći garant svoje stabilnosti'. Isusa Krista, kao utjelovljenoga Boga, drži se dakle temeljem i ciljem čitavog procesa kozmičke evolucije. 'Umjesto labavoga fokusa konvergencije, kojeg se očekuje kao neki dovršetak evolucije, mi sada imamo jasno određenu osobnu stvarnost Utjelovljene Riječi u kojoj se sve stvari drže na okupu.' Ako se sve stvari mogu 'uglaviti u Kristu' (Efežanima 1, 9–10), tada se Krista treba smatrati konačnim ciljem evoluirajućeg kozmosa.

Sveobuhvatna vizija koju postavlja Teilhard de Chardin jest upravo ta o svemiru u procesu evolucije – koji je golemi organizam što polagano napreduje prema svom ispunjenju putem kretanja prema naprijed i prema gore. Bog je na djelu u tom procesu i usmjeruje ga iznutra – no, djeluje i *ispred* procesa, tako da ga vuče prema njegovu božanskome cilju i konačnom ispunjenju.

Za mnoge komentatore, prava prednost kako i procesne teologije, tako i de Chardinova pristupa leži u njihovim uvidima u izvor i narav patnje u svijetu. Te se prednosti mogu najbolje ocijeniti analizom različitih alternativa koje kršćanska tradicija nudi glede problema patnje – a to je područje teologije koje je postalo poznato kao 'teodiceja', i njemu se sada okrećemo.

TEODICEJA: PROBLEM ZLA

Središte glavnog problema nauka o Bogu je postojanje zla u svijetu. Kako se prisutnost zla ili patnje može pomiriti s kršćanskom tvrdnjom o dobroti Boga koji je stvorio svijet? U nastavku ćemo istražiti neke dostupne opcije u kršćanskoj tradiciji.

IRENEJ LYONSKI

Irenej predstavlja glavni element u grčkoj patrističkoj misli koja ljudsku narav smatra potencijalnošću. Ljudi su stvoreni s određenim sposobnostima za rast prema zrelosti. Ta sposobnost za rast prema Bogu zahtijeva doticaj i iskustvo s dobrim i zlim. Ova tradicija smatra svijet 'dolinom oblikovanja duše' (da upotrijebimo pojam engleskog pjesnika Johna Keatsa) u kojoj se susret sa zlom smatra nužnim sredstvom za duhovni razvoj i rast.

> Bog je stvorio čovječanstvo da vlada zemljom i svime što se na njoj nalazi ... To se, međutim, može dogoditi samo ako čovječanstvo sazrije ... No, čovječanstvo je maleno i dijete je. Mora odrasti i postići punu zrelost ... Bog je čovječanstvu pripremio mjesto koje je bolje od ovoga svijeta ... raj takve ljepote i dobrote da Riječ Božja u nj neprestano ulazi i razgovara s čovječanstvom; zamišlja u duhu buduće vrijeme kada će živjeti i razgovarati s ljudima, povezivati se s ljudskim bićima i učiti ih pravednosti. No, čovječanstvo je dijete; i um mu nije zreo; i stoga je zavodnik lako prevario čovječanstvo.

IRENEJ, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, str. 12.

Ovaj nazor nije u Irenejevim spisima potpuno razvijen. U modernom dobu ovaj je nazor našao svoga prikladnog zastupnika u Johnu Hicku, koga se općenito drži najutjecajnijim i najuvjerljivijim predstavnikom takva pristupa. U svom djelu *Evil and the God of Love* ['Zlo i Bog ljubavi'] Hick naglašava da su ljudska bića stvorena nepotpuna. Kako bi postala onakvima kakvima ih Bog želi da budu, moraju sudjelovati u svijetu. Bog nije stvorio ljudska bića kao autonomna, već kao pojedince koji su sposobni slobodno se Bogu odazvati. Ako nije moguć izbor između dobra i zla, besmisleni su biblijski nalozi za 'odabiranje dobra'. Dobro i zlo stoga su nužno prisutni u svijetu kako bi se mogao dogoditi smisleni ljudski razvoj.

Argument je očito privlačan ne samo zbog naglaska na ljudskoj slobodi. Također je blizak iskustvu mnogih kršćana koji su uvidjeli da se Božja milost i ljubav najdublje mogu iskusiti u situacijama nesreće i patnje. Kritike se, međutim, upućuju posebno protiv jednog aspekta ovog pristupa. Često mu se prigovaralo zbog vrlo visoka vrjednovanja zla, odnosno zbog pridavanja zlu pozitivne uloge u Božjim naumima. Ako se na patnju gleda kao na sredstvo napredovanja u duhovnom razvoju čovječanstva, što činiti s onim događanjima – poput Hirošime i Auschwitza – koji uništavaju one koji ih dožive? Prema njegovim kritičarima, ovaj pristup jedino potiče na prepuštanje činjenici o prisutnosti zla u svijetu, bez davanja ikakva moralnog usmjerenja ili poticaja da se zlu odupre i prevlada ga.

AUGUSTIN IZ HIPONA

Poseban pristup kojega je razvio Augustin uvelike je utjecao na zapadnu kršćansku tradiciju. Do četvrtoga stoljeća, problemi koji su iskrsli zbog činjenice postojanja zla i patnje kao da su počeli dovoditi teologiju u nezgodan položaj. Gnosticizam – uključujući njegovu varijaciju poznatu pod imenom manihejizam, s kojom je Augustin u mladosti bio oduševljen – nisu imali problema suočavati se s postojanjem zla u svijetu. Zlo je nastalo zbog temeljno zle naravi materije. Čitava svrha spasenja bila je izbaviti čovječanstvo od zlog materijalnog svijeta i prenijeti ga u duhovnu stvarnost koja nije okaljana materijom.

Središnji aspekt mnogih gnostičkih sustava bila je ideja demijurga – to jest, poluboga koji je odgovoran za stvaranje svijeta u njegovu sadašnjem obliku, a iz preegzistentne tvari. Za žalosno stanje svijeta optuživalo se tog poluboga. Smatralo se stoga da Bog otkupitelj mora biti posve različit od poluboga stvoritelja.

Augustin, međutim, nije mogao prihvatiti ovaj pristup. Prema Augustinu, ovakav je pristup mogao ponuditi labavo rješenje za problem zla, no intelektualna bi cijena bila previsoka. Po Augustinu, stvaranje i otkupljenje djela su jednoga te istog Boga. Stoga je nemoguće postojanje zla pripisati stvorenju, jer bi to krivnju za zlo prenosilo na Boga. Bog je, po Augustinu, svijet stvorio dobrim odnosno neokaljanim. No odakle je došlo zlo? Augustinova je temeljna spoznaja da je zlo izravna posljedica zloporabe ljudske slobode. Bog je stvorio čovječanstvo sa slobodom izbora dobra ili zla. Čovječanstvo je, nažalost, izabralo zlo; kao rezultat toga, svijet je okaljan zlom.

No, to nije riješilo problem, što je znao i sâm Augustin. Kako bi ljudi izabrali zlo, ako ne postoji zlo koje se može izabrati? Da bude dostupno ljudskom izboru, zlo već mora postojati kao izbor. Augustin je stoga smjestio izvor zla u sotonsko iskušenje, u kojemu je Sotona odvukao Adama i Evu od poslušnosti njihovu stvoritelju. Zbog toga se, tvrdio je, Boga ne može smatrati odgovornim za zlo.

Problem, međutim, još nije bio riješen. Odakle je došao Sotona, ako je Bog svijet stvorio dobrim? Augustin smješta izvor zla korak unatrag. Sotona je pali anđeo koji je izvorno stvoren dobar poput svih drugih anđela. No ovaj se anđeo našao u kušnji da bude poput Boga i preuzme vrhovnu vlast. Kao rezultat toga pobunio se potiv Boga i tako proširio pobunu na svijet. Augustinovi su kritičari pitali kako dobar anđeo može postati tako loš? Kako možemo objasniti iskonski pad tog anđela? I tu je, čini se, Augustin ušutkan.

KARL BARTH

Potpuno nezadovoljan postojećim pristupima problemu zla, Karl Barth je pozvao na cjelokupno promišljanje tog pitanja. Barth je, posebno se baveći reformiranim pristupom pitanju providnosti, vjerovao da se središnja teološka pogrješka dogodila u odnosu na poimanje Božje svemoći. Tvrdio je da se reformirani nauk o providnosti gotovo poistovjetio s onim stoicizma. (Možemo usput spomenuti da su mnogi stručnjaci za reformaciju upravo ovo ustvrdili glede Zwinglijeva nauka o providnosti koji se, kako se čini, u puno većoj mjeri temelji na stoičkom piscu Seneki nego na Novome zavjetu!) Po Barthu, poimanje Božje svemoći mora se uvijek razumijevati u svjetlu Božje samoobjave u Kristu.

Na temelju ovoga načela Barth je tvrdio da postoji potreba za 'radikalnim promišljanjem čitavog problema'. Tvrdio je da je reformirani nauk o svemoći uglavnom počivao na logičkoj dedukciji iz skupa premisa o Božjoj moći i dobroti. Barth, čiji je teološki program značajan po 'kristološkom usredodočenju', zagovarao je pristup koji je više kristološki. Stoga je Barth odbacio *a priori* poimanja o svemoći, a u korist vjerovanja u pobjedu Božje milosti nad nevjerom, zlom i patnjom. Pouzdanje u potpunu pobjedu Božje milosti omogućava vjerniku da održi svoj moral i nadu nasuprot svijetu koji je, čini se, prevladan zlom. Kada je razvijao ovu misao, Barth je na umu imao nacističku Njemačku; njegove su se ideje pokazale korisne i drugdje, te se može tvrditi da su utjecale na teodiceju karakterističnu za teologiju oslobođenja u mnogo kasnijim godinama.

Bez obzira na to, jedan aspekt Barthove teodiceje izazvao je veliku raspru. Barth opisuje zlo kao *das Nichtige* – tajanstvenu silu 'ništavila' koja svoje temelje ima u onome što Bog *nije* želio u činu stvaranja. 'Ništavilo' je ono što proturječi Božjoj volji. To nije naprosto 'ništa', već je to ono što prijeti *reducirati* na ništa, predstavljajući tako prijetnju Božjim naumima u svijetu. Po Barthu, pobjeda Božje milosti jamči da se ne treba bojati 'ništavila'. No, njegovi su kritičari ideju 'ništavila' držali problematičnom i optužili ga za zapadanje u proizvoljne metafizičke spekulacije na točki gdje je vjernost biblijskoj pripovijesti od središnjeg značaja.

SUVREMENI DOPRINOSI

Pitanje patnje ostaje izuzetno važno u programu suvremene teologije, a dobilo je na značaju pod utjecajem strahota II. svjetskog rata i neprekidne borbe potlačenih naroda protiv njihovih tlačitelja. Može se spomenuti niz pristupa, od kojih svaki ima drugačiju pozadinu.

1 Teologija oslobođenja razvija poseban pristup patnji utemeljen na naglasku na siromašne i potlačene. Na patnju siromašnih ne gleda se kao na poziv na pasivno prepuštanje patnji, već više kao na poticaj na sudjelovanje u Božjoj borbi protiv patnje u svijetu – borbi koja uključuje izravno sučeljavanje sa samom patnjom. Ideju se u raznim oblicima može razotkriti u spisima latinskoamerčkih teologa oslobođenja.

Općenito se, međutim, smatra da je ovaj pristup pronašao svoj najsnažniji iskaz u spisima crnačke teologije, napose u onima Jamesa Conea. Križ i uskrsnuće tumače se u smislu sadašnje borbe protiv zla, vođene spoznajom o konačnoj Božjoj pobjedi nad svom patnjom i onime što je uzrokuje. Slične se teme mogu pronaći i u spisima Martina Luthera Kinga, napose u njegovu djelu 'Death of Evil upon the Seashore' ['Smrt zla na morskoj obali'].

2 Procesna teologija izvor patnje i zla u svijetu vidi u radikalnom ograničenju Božje moći. Bog je ostavio po strani svoju sposobnost nekoga prisiljavati na nešto, a zadržao je samo sposobnost uvjeravanja. Uvjeravanje je sredstvo izvršenja moći na takav način da se poštuju prava i slobode drugoga. Bog je dužan uvjeravati svaki pojedini aspekt procesa, kako bi svaki aspekt djelovao na najbolji mogući način. Ne postoji, međutim, jamstvo da će Božje dragovoljno uvjeravanje dovesti do željenoga ishoda. Proces nije dužan poslušati Boga.

Bog želi dobro stvorenju i djeluje u njegovu najboljem interesu. Međutim, nije moguće primijeniti opciju prisiljavanja procesa da čini božansku volju. Kao posljedica toga, Bog nije u mogućnosti spriječiti neke događaje. Ratovi, epidemije i holokaust nisu ono što Bog želi; no to nisu događaji koje Bog može spriječiti, a zbog radikalnoga ograničenja božanske moći. Bog stoga nije odgovoran za zlo; niti se na bilo koji način može reći da Bog *želi* ili *prešutno prihvaća* njegovo postojanje. Metafizička ograničenja primijenjena na Boga takva su da sprječavaju svaku Božju intervenciju u prirodni red stvari.

3 Treći skup suvremene misli o patnji poziva se na starozavjetne teme. Židovski pisci poput Eliea Wiesela, zadržavajući barem trunak vjere u Božju temeljnu dobrotu, ukazuju na brojne starozavjetne ulomke koji *se bune* protiv postojanja zla i patnje u svijetu. Ovaj su pristup preuzeli brojni kršćanski pisci, uključujući Johna Rotha koji je ovaj pristup nazvao 'buntovna teodiceja'. Bunt o kojemu se govori smatra se dijelom odgovora vjere i povjerenja vjernog naroda svojemu Bogu, unatoč nesigurnostima i tjeskobama glede Božje prisutnosti i svrhovitosti svijeta.

BOG KAO STVORITELJ

Nauk o Bogu kao stvoritelju čvrsto je utemeljen u Starom zavjetu (naprimjer, Postanak 1, 2). U povijesti teologije, nauk o Bogu kao stvoritelju često se povezivao s autoritetom Staroga zavjeta. Smatralo se da je neprekidna važnost Staroga zavjeta za kršćanstvo utemeljena u činjenici da je Bog o kojemu govori Stari zavjet onaj isti Bog koji je objavljen u Novome zavjetu. Bog stvoritelj i Bog otkupitelj jedan su te isti Bog. Gnosticizam je gorljivo napadao kako na autoritet Starog zavjeta, tako i na ideju da je Bog stvorio svijet.

Tema o 'Bogu kao stvoritelju' od velike je važnosti u Starome zavjetu. Osobita pozornost pripada pritom pripovijestima o stvaranju iz prva dva poglavlja Knjige Postanka s početka starozavjetnog kanona. Treba, međutim, primijetiti da je ta tema duboko utkana i u mudrosnu i proročku književnost Staroga zavjeta. Naprimjer, Job 38,1–42,6 iznosi neupitno najobuhvatnije razumijevanje Boga kao stvoritelja i održavatelja svijeta.

Moguće je razabrati dva različita, iako povezana konteksta u kojima se susreće pojam 'Boga kao stvoritelja': prvo, u kontekstu židovskog bogoštovlja, kako osobnog, tako i zajedničkog; i drugo, u kontekstu koji naglašava da Bog koji je stvorio svijet jest i Bog koji je oslobodio Izrael iz sužanjstva, te ga i danas održava.

Za naše je potrebe posebno zanimljiva starozavjetna tema 'stvaranja kao uvođenja reda', te način na koji je uspostavljena i opravdana kritično važna tema 'reda', s obzirom na kozmološke temelje. Često se naglašavalo da Stari zavjet opisuje stvaranje kao pobjedu nad silama kaosa. Ovo 'uspostavljanje reda' općenito je prikazano na dva načina:

1 Stvaranje je nametanje poretka bezobličnom kaosu. Ovaj je model posebno povezan sa slikom lončara koji glinu uobličuje u prepoznatljivu uređenu strukturu (naprimjer, Postanak 2,7; Izaija 29,16; 44,8; Jeremija 18,1–6).

2 Stvaranje se tiče sukoba niza kaotičnih sila, često označenih kao zmaj ili neko drugo čudovište (postoje razna imena – Behemot, Levijatan, Nahar, Rahab, Tanim ili Jam), koje se mora pokoriti (Job 3,8; 7,12; 9,13; 40,15–32; Psalam 74,13–15; 139,10–11; Izaija 27,1; 41,9–10; Zaharija 10,11).

Jasne su paralele starozavjetnih izvješća o Bogu, koji se sukobljava sa silama kaosa, s pripovijestima iz ugaritske i kanaanske mitologije. Postoje, međutim, značajne razlikovne točke i to ne samo u starozavjetnoj tvrdnji da sile kaosa ne treba smatrati božanskima. Stvaranje ne treba razumijevati u smislu međusobne borbe različitih bogova za vladavinu nad (budućim) svemirom, nego u smislu Božje vladavine nad kaosom i poretkom svijeta.

Vjerojatno jedna od najznačajnijih starozavjetnih tvrdnji jest da *priroda nije božanska*. Izvješće o stvaranju u Postanku naglašava da je Bog stvorio mjesec, sunce i zvijezde. Odveć se lako previđa značaj ove tvrdnje. U Starome svijetu štovalo se kao božansko svako od ovih nebeskih tijela. Tvrdnjom da ih je stvorio Bog, Stari zavjet naglašava kako su oni podvrgnuti Bogu te tako nemaju božansku narav.

Ukratko smo prikazali neke aspekte pojma stvaranja, napose u židovskome i kršćanskom kontekstu, te sad možemo prijeći na teološko razmatranje nekih njegovih aspekata. Prema gnosticizmu, u većini njegovih glavnih oblika treba razlikovati između Boga koji je izbavio čovječanstvo iz svijeta, i inferiornijeg božanstva (često nazivanog 'demijurgom') koje je stvorilo svijet. Gnostici su smatrali da se Stari zavjet odnosi na ovo niže božanstvo, dok se Novi zavjet odnosi na Boga otkupitelja. Na taj je način vjerovanje u Boga kao stvoritelja i u autoritet Starog zavjeta međusobno povezano u ranoj fazi. Od ranijih pisaca koji su se bavili ovom temom posebno je važan Irenej Lyonski.

Posebna se rasprava usredotočila na pitanje stvaranja *ex nihilo* ('iz ničega'). Treba se sjetiti da se kršćanstvo ukorijenilo i onda proširilo na istočnomediteranski svijet u prvome i drugom stoljeću kojima su tada prevladavale razne grčke filozofije. Grčko razumijevanje podrijetla svijeta može se općenito sažeti na sljedeći način. Ne treba misliti da je Bog *stvorio* svijet, već se Boga treba misliti kao arhitekta koji je uredio preegzistentnu tvar. Tvar je u svemiru već prije bila prisutna i nije je trebalo stvarati; trebalo joj je dati konačni oblik i strukturu. Boga se stoga mislilo kao nekoga koji je oblikovao svijet iz već postojeće tvari. Tako je Platon u jednom od svojih dijaloga (*Timej*) razvio ideju da je svijet načinjen od preegzistentne tvari koja je preoblikovana u sadašnji oblik svijeta.

Ovu je ideju preuzela većina gnostičkih pisaca, a slijedili su ih i pojedini kršćanski teolozi poput Teofila iz Antiohije i Justina Mučenika. Oni su bili privrženici vjerovanja u preegzistentnu tvar koja je, pri činu stvaranja, preoblikovana u svijet. Drugim riječima, stvaranje se nije dogodilo *ex nihilo*; ono treba biti shvaćeno kao oblikovanje materijala koji je bio pri ruci, kao što bi netko mogao izgraditi iglu od leda ili kuću od kamena. Postojanje zla u svijetu stoga treba objasniti na temelju neukrotivosti ove preegzistentne tvari. Božji izbor pri stvaranju svijeta bio je ograničen slabom kvalitetom dostupnog materijala. Ne treba dakle Boga optuživati za postojanje zla ili nedostataka u svijetu, već je tome kriva manjkavost materijala od kojega je svijet sazdan.

No sukob s gnosticizmom potaknuo je na promišljanje ovog problema. Ideja stvaranja od preegzistentne tvari dijelom je obezvrijeđena zbog njezine povezanosti s gnosticizmom; dijelom je pak dovedena u pitanje zbog vrlo sofisticiranih iščitavanja pripovijesti o stvaranju u Starome zavjetu. Reagirajući protiv ovoga platonskog svjetonazora, brojni su kršćanski pisci drugoga i trećeg stoljeća tvrdili da je Bog stvorio *sve*. Ne postoji preegzistentna tvar; sve je stvoreno iz ničega. Irenej je tvrdio da kršćanski nauk o stvaranju podrazumijeva unutarnju dobrotu stvorenja te se time snažno suprotstavljao gnostičkoj ideji o tome da je materijalni svijet zao.

Terulijan je naglašavao važnost božanske odluke za stvaranje svijeta. Postojanje svijeta zahvaljuje se Božjoj slobodi i dobroti, a ne nekoj unutarnjoj nužnosti koja proizlazi iz naravi tvari. Svijet u svome postojanju ovisi o Bogu. To se oštro suprotstavljalo aristotelovskom nazoru da svijet u svojemu postojanju nije ovisan ni o čemu, te da je posebna struktura svijeta u biti nužna. Nisu, međutim, svi teolozi prihvatili ovo stajalište u ovoj ranoj fazi nastanka kršćanske tradicije. Origen, vjerojatno najplatonskiji od svih ranih kršćanskih pisaca, smatrao je da nauk o stvaranju iz preegzistentne tvari ima svojih prednosti.

Središnji problem nauka o stvaranju, koji se trebao raspraviti u prvom razdoblju kršćanske teologije, jest problem *dualizma*. Klasični primjer toga može se pronaći u nekim oblicima gnosticizma kojima se Irenej tako snažno suprotstavio, a koji su tvrdili postojanje dvaju bogova: vrhovnog boga koji je izvor nevidljivoga duhovnog svijeta i nižega božanstva koje je stvorilo svijet materijalnih stvari. Ovaj je pristup izrazito dualistički, jer tvrdi da postoji temeljna napetost između duhovne stvarnosti (koju se smatralo dobrom) i materijalne stvarnosti (koju se smatra zlom). Nauk o stvaranju tvrdio je kako je Bog stvorio materijalni svijet dobrim, unatoč njegovoj kasnijoj okaljanosti grijehom. Sličan se nazor povezuje s manihejstvom, gnostičkim svjetonazorom koji je mladome Augustinu bio vrlo privlačan.

Do kraja četvrtog stoljeća većina je kršćanskih teologa odbacila platonski pristup čak i u obliku koji bi bio povezan s Origenom, te su tvrdili da je Bog stvoritelj i duhovnih i materijalnih svjetova. Nicejsko vjerovanje započinje izjavom vjere u Boga kao 'stvoritelja neba i zemlje'. I time ustvrđuje božansko stvaranje kako božanskih tako i materijalnih stvarnosti. Tijekom srednjega vijeka još su se jednom u znatnijoj mjeri pojavljivali oblici dualizma, napose u nazorima što su ih zastupali katari i albigenzi koji su naučavali da je tvar zla i stvorena *ex nihilo* od đavla. Suprot takvim nazorima, Četvrti lateranski koncil (1215.) i Koncil u Firenci (1442.) eksplicitno su naučavali da je Bog stvorio dobro stvorenje iz ničega.

IMPLIKACIJE NAUKA O STVARANJU

Nauk o Bogu kao stvoritelju ima brojne važne implikacije od kojih možemo spomenuti njih nekoliko.

1 Treba razlikovati Boga i stvorenje. Glavna tema kršćanske teologije od najranijih se vremena sastojala u otporu napasti izjednačavanja stvoritelja i stvorenja. Tema je jasno postavljena u Pavlovoj Poslanici Rimljanima, u prvom poglavlju koje kritizira tendenciju da se Boga svede na razinu svijeta. Prema Pavlu, postoji prirodna ljudska sklonost služenja 'stvorenju umjesto Stvoritelju' (Rimljanima 1,25), a koja je posljedica grijeha. Središnja zadaća kršćanske teologije stvaranja jest razlikovati Boga od stvorenja, a u isto vrijeme tvrditi da je to stvorenje *Božje.*

Ovaj je proces na djelu u Augustinovim spisima; vrlo je važan u spisima reformatora, kao što je bio Calvin, koji su željeli razviti pozitivan odnos prema svijetu kao odgovor redovničkoj tendenciji odbacivanja svijeta, a koja je očita u spisima poput *Nasljedovanja Krista* Tome Kempenca, sa svojim karakterističnim naglaskom na 'preziranju svijeta'. U Calvinovoj misli postoji dijalektika između svijeta kao stvorenja samoga Boga i svijeta kao paloga stvorenja. U onoj mjeri u kojoj je svijet Božje stvorenje treba mu iskazati počast, poštovati ga i potvrđivati; a u tom pogledu što je on palo stvorenje, treba ga kritizirati s ciljem da ga se izbavi. Ova dva uvida mogu se opisati kao dvije ključne točke Calvinove duhovnosti pozitivnog odnosa prema svijetu. Sličan stav može se nazrijeti u Calvinovu nauku o ljudskoj naravi, u kojoj on – unatoč naglasku na grješnu narav palog čovječanstva – nikada ne gubi iz vida činjenicu da ona ostaje Božjim stvorenjem. Iako okaljana grijehom, ona ostaje Božje stvorenje i posjed te je zato treba smatrati vrijednom. Nauk o stvaranju stoga vodi prema kritičkoj duhovnosti pozitivnog odnosa prema svijetu, u kojoj je svijet potvrđen bez zapadanja u zamku da ga se izjednači s Bogom.

2 Stvaranje podrazumijeva Božju vlast nad svijetom. Karakterističan je biblijski naglasak na vlast koju stvoritelj ima nad svojim stvorenjem. Ljude se tako smatra dijelom stvorenja s posebnom funkcijom u njemu. Nauk o

stvaranju vodi prema ideji *ljudskog upravljanja nad stvorenjem* koje treba razlikovati od sekularnog poimanja *ljudskog vlasništva nad svijetom*. Stvorenje nije naše vlasništvo; povjereno nam je od Boga. Mi trebamo biti Božji nadglednici nad stvorenjem i biti odgovornima za način na koji to nadgledanje obavljamo. Ovaj je uvid od presudne važnosti glede pitanja ekologije i okoliša, jer daje teoretski temelj za ljudsku odgovornost prema planetu.

3 Nauk o Bogu kao stvoritelju podrazumijeva dobrotu stvorenja. U prvim biblijskim izvješćima o stvaranju susrećemo se s tvrdnjom: 'I vidje Bog da je dobro' (Postanak 1,10; 18,21,25,31). (Jedino što 'nije dobro' jest to da je Adam sâm. Čovječanstvo je stvoreno kao društveno biće i treba postojati u odnosu s drugima.) U kršćanskoj teologiji nema mjesta gnostičkoj ili dualističkoj ideji o svijetu kao zlom mjestu po sebi. Kako ćemo na drugim mjestima istražiti, premda je svijet zbog grijeha pao, on još uvijek ostaje Božje dobro stvorenje, u mogućnosti da bude otkupljeno.

To ne znači da je sada stvorenje savršeno. Bitan dio kršćanskoga nauka o grijehu jest prepoznavanje izbačenosti svijeta iz putanje u koju ga je Bog postavio u činu stvaranja. Svijet je skrenuo iz željenoga smjera. Pao je iz slave u kojoj je stvoren. Svijet kakvog vidimo nije svijet kakav je trebao biti. Postojanje ljudskog grijeha, zla i smrti po sebi su znamenja opsega izbačenosti stvorenog poretka iz željenog obrasca. Zato većina kršćanskih promišljanja o otkupljenju uključuje neku ideju obnove stvorenja u pravcu njegove izvorne cjelovitosti, kako bi se mogle ispuniti Božje namjere za njegovo stvorenje. Tvrdnja o dobroti stvorenja također izbjegava iskaz koji je mnogim teolozima neprihvatljiv, da je, naime, Bog odgovoran za zlo. Neprestani biblijski naglasak na dobrotu stvorenja podsjeća da razaračka sila grijeha nije prisutna u svijetu po Božjem uređenju i dopuštenju.

4 Stvaranje, opisano u Postanku, podrazumijeva da su ljudska bića stvorena na sliku Božju. Kasnije ćemo opširnije raspraviti ovu središnju spoznaju o ljudskoj naravi; ona je, međutim, vrlo važna kao dio samoga nauka o stvaranju. 'Za sebe si nas stvorio i naša su srca nemirna dok se ne smire u tebi.' (Augustin iz Hipona). Ovim je riječima uspostavljeno ispravno razumijevanje važnosti nauka o stvaranju za ljudsko iskustvo, narav i sudbinu.

MODELI RAZUMIJEVANJA BOGA KAO STVORITELJA

Način na koji Bog djeluje kao stvoritelj bio je predmetom velikih rasprava u kršćanskoj tradiciji. Razvili su se brojni modeli, ili načini predočavanja Božjeg stvaranja svijeta, od kojih svaki baca određeno vjetlo na složeno i bogato kršćansko razumijevanje poimanja 'stvaranja'.

1 *Emanacija*. Ovaj termin često su upotrebljavali rani kršćanski pisci kako bi razjasnili odnos između Boga i svijeta. Iako se tim terminom nisu služili ni Platon niti Plotin, mnogi patristički pisci koji su bili skloni raznim oblicima platonizma smatrali su ga prikladnim i primjerenim načinom izražavanja platonskih spoznaja. Slika koja prevladava ovim pristupom jest slika svjetla ili topline koja poput vatre isijava iz sunca ili iz nekog ljudskog izvora. Slika stvaranja (spomenuta u izričaju 'svjetlo od svjetla' iz Nicejskog vjerovanja) tvrdi da se stvaranje svijeta može promišljati kao preplavljivanje

Božjom stvaralačkom energijom. Kao što svjetlo proizlazi iz sunca i odražava njegovu narav, tako i stvoreni svijet proizlazi iz Boga i izražava božansku narav. Prema ovome modelu postoji *prirodna* ili *organska* povezanost Boga i stvorenja.

Model, međutim, ima i svojih slabosti od kojih se mogu spomenuti dvije. Prvo, slika sunca koje isijava svjetlo, ili vatre koja isijava toplinu podrazumijeva nenamjernu emanaciju, a ne upućuje na svjesnu odluku za stvaranje kozmosa. A kršćanska je tradicija dosljedno naglašavala da čin stvaranja proizlazi iz prethodne Božje odluke, što ovaj model nije uspio prikladno izraziti.

To prirodno vodi k drugoj slabosti. Ona se odnosi na neosobnu narav ovoga modela. Teško je ovom slikom opisati ideju osobnog Boga, kako u samom činu stvaranja tako i u kasnijemu djelovanju u stvorenju. Ipak, ovaj model jasno izražava usku povezanost između stvoritelja i stvorenja, navodeći nas na očekivanje da u stvorenju postoji nešto od stvoriteljeva identiteta i njegove naravi. Tako se može očekivati da se Božja ljepota – tema od iznimne važnosti u srednovjekovnoj teologiji, a koja je opet postala značajnom u kasnim spisima Hansa Ursa von Balthasara – odražava u naravi stvorenja.

2 *Izgradnja.* Mnogi biblijski ulomci oslikavaju Boga kao glavnog graditelja koji promišljeno gradi svijet (naprimjer, Psalam 127,1). Slika je moćna i izražava ideje svrhe, planiranja i promišljene namjere za stvaranje. Ova je slika važna jer skreće pozornost kako na stvoritelja tako i na stvorenje. Uz izražavanje stvoriteljeve vještine, ona također omogućava cijeniti i ljepotu poretka iz stvaranja proizašlog stvorenja, kako zbog onoga što je stvorenje u sebi, tako i zbog njegova svjedočanstva o stvaralaštvu i brizi njegova stvoritelja.

Slika, međutim, ima i svoju nedostatnost koja se odnosi na dodirnu točku s Platonovim dijalogom *Timej.* U njemu se opisuje stvaranje koje uključuje preegzistentnu tvar. Ondje se tvrdi kako se stvaranjem oblikuje nešto što već postoji – ideja koja, kako smo već vidjeli, uzrokuje poteškoće glede nauka o stvaranju *ex nihilo.* Čini se da su očito nedostatni govori o Bogu kao graditelju koji gradi od već postojećeg materijala.

No unatoč toj poteškoći, ovaj model izražava spoznaju da je karakter stvoritelja, na neki način, izražen u prirodnome svijetu kao što je umjetnik povezan ili utjelovljen u svome djelu. Posebno je pojam 'poretka' – to jest, umetanja ili nametanja koherentnosti ili strukture u materiju – očito utvrđen ovim modelom. Što god drugo može u kontekstu kršćanske tradicije značiti složeni pojam 'stvaranja', on svakako uključuje fundamentalnu temu poretka – pojam koji je od iznimne važnosti u starozavjetnim pripovijestima o stvaranju.

3 *Umjetnički izraz.* Mnogi kršćanski pisci iz različitih razdoblja crkvene povijesti govore o stvorenju kao o 'Božjoj rukotvorini', uspoređujući ga s umjetničkim djelom koje je lijepo po sebi i izražava osobnost svoga stvoritelja. Model stvaranja kao Božji stvoriteljski 'umjetnički izraz' posebno je dobro izražen u spisima Jonathana Edwardsa, sjevernoameričkog teologa iz osamnaestog stoljeća, kao što ćemo sada vidjeti.

Slika nam je vrlo korisna jer dopunjava nedostatnosti oba gore spomenuta modela – naime, njihov neosobni karakter. Slika Boga kao umjetnika donosi nam ideju osobnog izraza nečeg prekrasnog u stvorenju. Još jednom, potrebno je spomenuti i potencijalnu slabost ovog modela; naprimjer, on nas lako može odvesti ideji stvaranja iz preegzistentne tvari, kao što je to slučaj s kiparom koji izrađuje statuu od već postojećeg kamena. No ovaj model omogućava nam također da razmišljamo i o stvaranju iz ničega, poput stvaranja nekog autora koji piše svoj roman ili kompozitora koji stvara melodiju i harmoniju. Ovaj nas model također ohrabruje tražiti samoizražavanje Boga u stvorenju, te omogućava vjerodostojnost naravne teologije. Postoji također i prirodna veza između pojma stvaranja kao 'umjetničkog izraza' i vrlo značajnog pojma 'ljepote'.

STVARANJE I VRIJEME

Zanimljiva rana rasprava u kršćanskoj teologiji usredotočuje se na složeno pitanje odnosa između stvaranja i vremena. Već smo spomenuli uporabu slike o 'emanaciji' u ranokršćankoj misli o naravi stvaranja, kao i njezinu pozadinu u platonskoj misli.

Jedan od najznačajnijih kritičara ovog nazora je Augustin iz Hipona, koji je držao da ovaj nazor pretpostavlja ili podrazumijeva promjenu u samoj božanskoj biti. Kako bi podržao ono što smatra bitnim za nauk o stvaranju, Augustin je tvrdio da se ne može smatrati kako je Bog stvarao u nekom određenom trenutku, što podrazumijeva postojanje 'vremena' prije stvaranja. Po Augustinu, vrijeme treba smatrati aspektom stvorenog reda i treba ga razlikovati od 'bezvremenosti' koju je smatrao bitnim svojstvom vječnosti. To je imalo važnih implikacija za Augustinovo razumijevanje naravi povijesti, a napose za njegovo zanimanje za ideju 'pamćenja'.

Pojam 'stvorenog vremena' vjerojatno se najbolje može razaznati u Augustinovim razmišljanjina u *Ispovijestima*, opširnom solilokviju koji ima oblik molitve Bogu:

Prevedeno prema: AUGUSTIN, AURELIJE, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 262–263.

> Budući dakle da si ti stvoritelj svih vremena, kako se može reći da si mirovao od posla ako je postojalo neko vrijeme prije nego si stvorio nebo i zemlju? ... Ako si ti prije vremenâ, nisi prije njih u vremenu, jer inače ne bi bio prije svih vremena. Ti si prije svih prošlih vremena uzvišenošću uvijek sadašnje vječnosti i nadvisuješ sva buduća vremena jer su ona buduća, a čim dođu, bit će prošla ... Ti si dakle stvorio sva vremena, i prije svih vremena ti postojiš, i nikada nije postojalo neko vrijeme kad nije bilo vremena. Nije dakle bilo vremena kad ti nisi ništa radio, jer si ti stvorio i samo vrijeme.

Augustin dakle govori o stvaranju vremena (ili 'stvaranju s vremenom'), prije nego o stvaranju *u* vremenu. Ne može se pojmiti razdoblje djelovanja prije stvaranja niti beskonačno prošireno razdoblje koje odgovara 'vječnosti'. Vječnost je bezvremenska, vrijeme je aspekt stvorenog poretka.

Augustinove su ideje postale ponovno popularne i uvjerljive u svjetlu novih uvida u modernoj kozmologiji. Razmotrimo, naprimjer, komentare australskog fizičara Paula Daviesa o ovom pitanju:

Ljudi često pitaju: kada se dogodio Veliki prasak? Prasak se uopće nije dogodio u prostornoj točki. Sâm je prostor počeo postojati s Velikim praskom. Slična je poteškoća u pitanju: što je bilo prije Velikog praska? Odgovor je, ne postoji 'prije'. Sámo je vrijeme počelo pri Velikom prasku. Kao što smo vidjeli, Augustin je davno izjavio da je svijet stvoren s vremenom, a ne u vremenu, a upravo je to suvremeno znanstveno stajalište.

PAUL DAVIES, *The Mind of God*, Penguin Books, London, 1992., str.

Ovdje ne želim ulaziti u posebnosti ove kozmološke rasprave, već želim spomenuti da novi smjerovi u kozmološkoj misli mogu potaknuti pozitivno i ponovno kritičko iščitavanje kršćanske tradicije, a što vodi otkriću da ona već posjeduje sredstva koja su relevantna i prikladna kao alat u novim znanstvenim raspravama koje se vode.

STVARANJE I KRŠĆANSKI PRISTUPI EKOLOGIJI

Posljednjih desetljeća dvadesetog stoljeća povećalo se zanimanje za pitanja o načinu na koji ljudska bića vrjednuju svijet. Neki su pisci tvrdili da je eksploatirajući stav prema prirodi, tipičan za dvadeseto stoljeće, izravna posljedica kršćanskoga nauka o stvaranju. Izvrstan primjer ovog stava dao je utjecajni esej iz 1967. koji je napisao povjesničar Lynn White Jr. On je tvrdio da je judeokršćanska ideja o vladanju čovječanstva nad svijetom dovela do stava kako priroda služi ljudskim potrebama čime se legitimira iznimno eksploatirajući stav prema prirodi. Kršćanstvo, smatrao je, snosi veliku odgovornost za suvremenu ekološku krizu.

White je posebno tvrdio da kršćanstvo treba kriviti zbog nastale ekološke krize, jer ono upotrebljava pojam 'slike Božje', koji se inače može pronaći u izvješću o stvaranju u Postanku (Postanak 1,26–27), kao izliku za opravdanje ljudske eksploatacije svjetskih resursa. Knjiga Postanka, tvrdio je, legitimira poimanje ljudske dominacije nad stvorenjem i vodi prema njegovoj eksploataciji. Usprkos povijesnoj i teološkoj pretjeranosti, ovaj je rad duboko utjecao na oblikovanje popularnih znanstvenih stavova o kršćanstvu, a i o religiji uopće.

Vremenom je došlo do upućenijeg vrjednovanja Whiteova rada. Danas se smatra kako njegov argument ima ozbiljnih nedostatnosti. Pobliže iščitavanje teksta Postanka upućuje na to da tekst upućuje na 'čovječanstvo kao upravitelja stvorenja' i na 'čovječanstvo kao Božjeg partnera', a ne na 'čovječanstvo kao gospodra stvorenja'. Nauk o stvaranju daleko je od neprijateljstva prema ekologiji, jer ustvrđuje važnost ljudske odgovornosti prema okolišu. U svojoj vrlo čitanoj studiji, poznati kanadski teolog John Hall naglasio je da se biblijski pojam 'dominacije' treba razumijevati posebno u smislu 'upravljanja', bez obzira kako se ta riječ može tumačiti u sekularnom kontekstu. Jednostavno kazano: Stari zavjet gleda na stvorenje kao da je ono u čovjekovu posjedu; treba ga smatrati kao povjerenog čovječanstvu koje je odgovorno za njegovo očuvanje i njegovanje. Slična se razmišljanja mogu pronaći u drugim religijama, sa značajnim razlikama u naglascima i osnovama: Deklaracija iz Asizija (1986.) o ekološkoj važnosti religije može se smatrati prekretnicom za prepoznavanje ovog značajnog problema.

Tako nauk o stvaranju može postati temeljem za jednu ekološki osjetljivu etiku. U važnoj studiji iz posljednjeg desetljeća dvadesetog stoljeća, Calvin B. DeWitt tvrdio je da se u biblijskim pripovjestima mogu razabrati četiri temeljna ekološka načela koja odražavaju kršćanski nauk o stvaranju.

1 'Načelo očuvanja zemlje': kao što stvoritelj čuva i održava čovječanstvo, tako i čovječanstvo mora čuvati i održavati stvoriteljevo stvorenje.
2 'Načelo sabata': stvorenju treba dopustiti da se njegovi resursi oporave od ljudskog iskorištavanja.
3 'Načelo plodnosti': treba uživati u plodnosti stvorenja, a ne istu uništavati.
4 'Načelo ispunjenja i granicâ': postoje granice ulozi čovječanstva u stvorenju, a postavljene se granice trebaju poštovati.

Daljnji je doprinos dao Jürgen Moltmann koji je poznat zbog svoga nastojanja za strogom teološkom primjenom kršćanske teologije na pitanja društva, politike i okoliša. 1985. u svome djelu *Bog u stvaranju*, Moltmann tvrdi da eksploatacija svijeta odražava uspon tehnologije i čini se ima jako malo veze sa specifično kršćanskim učenjima. Nadalje, naglašava način na koji se može reći da Bog prebiva u stvorenju po Duhu Svetome, tako da oskrvnjavanje stvorenja postaje bogohuljenje. Na temelju ove analize, Moltmann je u mogućnosti ponuditi strogu trinitarnu obranu distinktivno kršćanske ekološke etike.

STVARANJE I ODNOS IZMEĐU TEOLOGIJE I PRIRODNIH ZNANOSTI

Tijekom devetnaestog stoljeća izbila je darwinovska kontroverza. Objavljivanje *On the Origin of Species* ['O podrijetlu vrsta'] (1859.) i *The Descent of Man* ['Pad čovjeka'] (1871.) ponudilo je čisto naturalističke teorije o nastanku i razvoju čovječanstva. U očima mnogih promatrača darwinizam nije kršćanske pristupe stvaranju učinio samo suvišnima; oni su sada postali neodrživi. Darwinov evolucijski pristup nastanku i razvoju čovjeka izazvao je snažnu teološku reakciju kako protestanata tako i rimokatolika. Ovdje nas ne zanimaju svi detalji nastale kontroverze, koja je bila posebno žestoka u Darwinovoj rodnoj Engleskoj. Rasprava je, međutim, otvorila temeljna pitanja koja su i danas važna: koji je odnos između kršćanske teologije i prirodnih znanosti? Razvila su se tri glavna pristupa koja ćemo u nastavku istražiti.

Kontinuitet među znanosti i teologije

Prevladavajući nazor u protestantskoj teologiji devetnaestoga stoljeća bio je liberalizam. Čak i u njegovim najranijim oblicima, poput onih u spisima F. D. E. Schleiermachera, liberalni je protestantizam prionuo na pretumačenje kršćanske vjere u smislu usklađivanja sa znanstvenom spoznajom onoga doba. Iako je Schleiermacher umro gotovo četvrt desetljeća prije objavljivanja Darwinova djela *O podrijetlu vrsta*, njegov opći pristup prihvatili su njegovi nasljednici, poput Albrechta Ritschla. Liberalni je protestantizam tako tvrdio da evolucijske teorije dopuštaju teologiji uvažavanje posebnog načina na koji je Bog prisutan i djelatan u stvorenju. Evolucija stoga nije bila shvaćena kao nešto što nije u skladu s božanskom providnošću, već kao teorija koja baca svjetlo na način djelovanja providnosti.

Procesna teologija posebno je dobar primjer jednoga oblika teologije koji je želio prilagoditi kršćansku tradiciju uvidima moderne znanosti. Polazeći od uvidâ pisaca poput Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshornea, procesna teologija zamišlja Boga kao izvor novosti i poretka. Sumnjičavo se, međutim, gleda na tradicionalnu kršćansku ideju o Bogu kao o stvoritelju *ex nihilo*. Tako John B. Cobb Jr. i David R. Griffin radije govore da je Bog stvorio svijet iz kaosa, a Boga promišljaju kao izvor novosti koja uvodi red u svemir putem uvjeravajuće ljubavi.

Premda postoje sličnosti između procesne teologije i idejâ koje je razvio Pierre Teilhard de Chardin, postoje također i važne razlike. Teilhard de Chardin, isusovački paleontolog koji se zanimao za teoriju evolucije, tvrdi da je svemir u stanju evolucije prema složenijim strukturama. U spisima poput *Fenomena čovjeka*, Teilhard de Chardin izjavljuje da je Bog imanentan unutar evolucijskog procesa, vodeći ga prema njegovu konačnom stapanju u 'Točki Omega'. Ova ideja evolucije usmjerene prema konačnome cilju nije općenito tipična za procesnu teologiju.

Razlika između teologije i znanosti

Dijelom kao reakcija na tendencije prilagođavanja sekularnim idejama i metodama različitih oblika liberalne teologije, neoortodoksija je inzistirala na posebnosti teologije. Ova tendencija može se najjasnije vidjeti u raspravi o stvaranju u *Crkvenoj dogmatici* Karla Bartha. Po Barthu, stvaranje je teološki događaj koji se ne može osvijetliti ili tumačiti u svjetlu prirodnih znanosti. Barthovo odbijanje dopuštanja filozofiji bilo kakve fundamentalne uloge u teologiji ovime je prošireno i na prirodne znanosti. Prirodne znanosti imaju svoje sfere nadležnosti; no te sfere ne uključuju opravdavanje ili objašnjavanje kršćanske vjere.

Sličan se pristup može pronaći u spisima američkih teologa koji su bili pod utjecajem neoortodoksije. Dobar nam primjer daje djelo o stvaranju Langdona Gilkeya iz 1959., *Maker of Heaven and Earth* ['Stvoritelj neba i zemlje']. Gilkey ovdje tvrdi da su teologija i prirodne znanosti neovisni i različiti načini pristupa stvarnosti. Prirodne znanosti postavljaju pitanje 'kako'; teologija postavlja pitanje 'zašto'. Prve se bave drugotnim uzrocima (to jest, uzajamnim djelovanjima u prirodi); teologija se pak bavi prvotnim uzrocima (to jest, konačnim podrijetlom i svrhom prirode).

Različitost ovih disciplina također je potvrđivao i Karl Rahner. Služeći se sličnim okvirom kao i Gilkey, Rahner tvrdi da se znanosti bave '*aposteriornim* iskustvima', dok se teologija bavi '*apriornim* pitanjima'. Rahner tvrdi da se situacija otežava kada se znanstvenici počnu igrati teologa i obratno, jer odbijaju poštovati različite karakteristike i ograničenja svojih disciplina.

Dok je neoortodoksija smatrala da teologija i prirodne znanosti imaju različite programe i metodologije, neki su suvremeni protestantski pisci naglašavali potrebu za dijalogom između ovih dviju disciplina. Tako Wolfhart Pannenberg tvrdi da prirodnoznanstvene spoznaje mogu osvijetliti kršćansko razumijevanje nauka o stvaranju. Iako Pannenberg naglašava različitost ovih dviju disciplina, on drži da su one u međusobnom odnosu na obostranu korist. Slične se ideje mogu pronaći u spisima vodećega škotskog teologa Thomasa F. Torrancea.

Torrance tvrdi da su i teologija i prirodne znanosti predane nekom obliku realizma, jer se bave stvarnošću čije postojanje prethodi njihovim pokušajima da je obuhvate. Obje zahtijevaju otvorenost prema postojećem stanju stvari, te primjerenost njihovih oblika istraživanja naravi stvarnosti koju susreću.

THOMAS F. TORRANCE, *Reality and Scientific Theology*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1985., str. 85.

> Bavimo se razvojem znanstvenih teorija kako bismo prodrli u razumijevanje stvarnosti i dohvatili je matematičkim skladom ili simetrijama ili njenim nepromjenjivim strukturama koje su neovisne od našeg promatranja: obuhvaćamo stvarni svijet koji nam se nameće teorijama koje od nas zahtijeva. To su teorije koje se u našem umu oblikuju pod pritiskom stvarnog svijeta ... Ovo je neizbježni 'dogmatski realizam' ili znanost koja se nastavlja i obrazlaže pod pritiskom zahtjeva i ograničenja stvarnosti.

U slučaju prirodnih znanosti, ova 'stvarnost' je prirodni poredak; u slučaju teologije, ona je kršćanska objava.

Isto, str. 85

> Osnovna uvjerenja i fundamentalne ideje u kojima je naša spoznaja o Bogu izrečena niču na temelju evanđeoskoga i liturgijskog iskustva u životu Crkve, kao odgovor na način na koji je Bog postao spoznatljiv u čovječanstvu putem povijesnog dijaloga s Izraelom i Utjelovljenjem svoga Sina u Isusu Kristu, a nastavlja nam se objavljivati putem Svetoga Pisma. Znanstvena teologija ili teološka znanost, strogo govoreći, nikada ne može biti više od poboljšavanja i proširenja spoznaje obogaćene onim osnovnim uvjerenjima i fundamentalnim idejama, a bila bi praznog sadržaja i emprijski beznačajna kada bi se od njih otkinula.

Torranceov pristup očito je utemeljen na pristupu koji naglašava prvotnost Božje samoobjave. Istu se smatra objektivnom stvarnošću, neovisnom o ljudskoj racionalnoj aktivnosti. Iako Torrance nije nekritički podržavatelj Bartha, ovo bi svakako bilo jedno od područja gdje se poistovjećuje s Barthovim načelom.

Suprotnost između teologije i znanosti

Prema ovom pristupu izvješće iz Postanka predstavlja legitimno i vjerodostojno razumijevanje nastanka svijeta, a koje ostaje vjerodostojnim unatoč konkurentnim teorijama koje prirodne znanosti nude. Prema ovom nazoru, biblijski se i znanstveni pristupi ne dopunjuju, već se drži da biblijski tekstovi predstavljaju valjano i objektivno izvješće o nastanku i razvoju čovječanstva. To izvješće u sukobu je s teorijama evolucije, koje se smatra netočnima. Ovaj je pristup posebno povezan s konzervativnim američkim evanđeoskim kršćanima. Često ga se naziva 'znanstveni kreacionizam', a može ga se pronaći, naprimjer, u studiji Henryja M. Morrisa *Scientific Creationism* ['Znanstveni kreacionizam'] (1974.).

DUH SVETI

Nauk o Duhu Svetome zaslužuje sam po sebi posebno poglavlje. Duh Sveti dugo je bio Pepeljugom Trojstva. Druge su dvije sestre smjele otići na teološki bal, a Duh Sveti svaki je put ostao po strani. No ne i danas. Uspon karizmatskog pokreta u gotovo svim tradicionalnim crkvama zajamčio je važnu ulogu Duha Svetoga u teološkom programu. Novo iskustvo stvarnosti i sile Duha imalo je važan utjecaj na teološke rasprave o osobi i djelu Duha Svetoga.

MODELI POIMANJA DUHA SVETOGA

'Bog je duh' (Ivan 4,24). No što nam to govori o Bogu? Engleski jezik upotrebljava najmanje tri riječi – 'vjetar' (*wind*), 'dah' (*breath*) i 'duh' (*spirit*) - kako bi preveo jednu hebrejsku riječ, *ruah*. Ova važna hebrejska riječ ima duboko značenje koje je gotovo nemoguće prevesti na engleski jezik. *Ruah*, tradicionalno preveden jednostavno kao 'duh', povezan je s raznim značenjima od kojih svako baca neko svjetlo na složene asocijacije kršćanskog poimanja Duha Svetoga.

Duh kao vjetar. Pisci Staroga zavjeta oprezni su pri poistovjećivanju Boga s vjetrom i takvom svođenju Boga na razinu prirodnih sila. Ipak, u Starom zavjetu postoji paralelizam između sile vjetra i Božje sile. Govoriti o Bogu kao o duhu za Izraela znači prizvati u um silnu energiju 'Gospoda nad vojskama' i podsjetiti se na moć i silinu Boga koji je izveo Izraela iz Egipta. U svome najvažnijem obliku ova slika duha kao izbaviteljske sile dana je u izvješću o izlasku iz Egipta, kada pri tom događaju silan vjetar razdvaja Crveno more (Izlazak 14,21). Ovdje riječ *ruah* znači i silu i Božju izbaviteljsku ulogu.

Slika vjetra također je omogućila da se u obzir uzme i prikladno prikaže mnogostrukost ljudskog iskustva o Bogu. Starozavjetni pisci bili su na dva poprilično različita načina svjesni iskustva o Božjoj prisutnosti i djelovanju. Ponekad se Boga iskusilo kao suca, onoga koji je osudio Izraela zbog zastranjivanja; ipak, u drugim slučajevima doživljavalo ga se kao onoga koji osvježava svoj izabrani narod, kao što voda osvježava suhu zemlju. Slika vjetra snažno priziva obje ove ideje.

Treba se prisjetiti da je Izrael graničio sa Sredozmenim morem na zapadu i s velikim pustinjama na istoku. Kada bi puhao vjetar s istoka, doživljavalo ga se kao maglu finoga pijeska koji je palio vegetaciju i isušivao zemlju. Izvješćâ putnika govore o velikoj snazi i sili tog vjetra. Njegova pješčana oluja čak je zasjenjivala i sunčevu svjetlost. Biblijski su pisci ovaj vjetar smatrali modelom Božjeg načina ukazivanja na konačnost i prolaznost stvorenja. 'Sahne trava, vene cvijet, kad dah Jahvin preko njih prođe.' (Izaija 40,7). Kao što je suhi istočni vjetar, poput arapskog šiloka, uništavao usjeve i travu, tako se razumijevalo Božje uništavanje ljudskog ponosa (vidi Psalam 103,15-18; Jeremija 4,11). Kao što biljke rastu i ozelenjuju kako bi bile otkinute u oluji vrućega pustinjskog vjetra, tako ljudska carstva rastu kako bi pala pred Bogom.

U vrijeme kada je prorok Izaija pisao svoju knjigu, Izrael je bio u babilonskom sužanjstvu. Mnogima se činilo kako je babilonsko carstvo trajna povijesna veličina koju ništa ne može promijeniti. No prorok je tvrdio kako su ljudska postignuća prolazna kad ih 'dah Božji' otpuhne, kao što je navieštao i predstojeće uništenje tog carstva. Samo je Bog trajan, a sve ostalo u stanju je prolaznosti i promjene. Sahne trava, vene cvijet, ali riječ Boga našeg ostaje dovijeka.

Međutim, zapadni su vjetrovi bili potpuno drugačiji. Zimi su zapadni i jugozapadni morski vjetrovi donosili kišu suhoj zemlji. Ljeti pak zapadni vjetrovi nisu nosili kišu nego osvježenje. Žestina pustinjske žege bila je ublažena ovim laganim osvježavajućim povjetarcem. I kao što je taj vjetar donosio osvježenje, ovlažujući suhu zemlju zimi i ublažavajući vrućinu ljeti, tako se smatralo da i Bog osvježava duhovne potrebe čovjeka. U brojnim upečatljivim slikama, starozavjetni su pisci Boga uspoređivali s kišom koju donosi zapadni vjetar (Hošea 6,3) i tako osvježava zemlju.

2 *Duh kao dah.* Ideja duha povezana je sa životom. Kada je Bog stvorio Adama, Bog mu je udahnuo dah života, čime je, posljedično, Adam postao živo biće (Postanak 2,7). Osnovna razlika između živoga i mrtvog čovjeka jest da prvi diše, a drugi ne. To je dovelo do ideje da život ovisi o disanju. Bog je onaj koji udahnjuje dah života u prazne ljušture i oživljava ih. Bog je oživio Adama dahnuvši u njega. Poznata vizija doline suhih kostiju (Ezekijel 37,1–14) također oslikava ovu stvarnost: mogu li suhe kosti oživjeti? Kosti oživljavaju samo kada dah uđe u njih (Ezekijel 37,9–10).

Model Boga kao duha tako nam daje temeljno saznanje da je Bog onaj koji daje život, čak i onaj koji oživljava mrtve. Važno je stoga napomenuti da je *ruah* često povezan s Božjim činom stvaranja (naprimjer, Postanak 1,2; Job 26,12–13; 33,4; Psalam 104,27–31), čak i ako uloga Duha nije precizno određena. Postoji jasna veza između 'duha' i davanja života pri stvaranju.

3 *Duh kao karizma.* Tehnički termin 'karizma' označava 'ispunjavanje pojedinca Duhom Božjim' zahvaljujući kojemu je osoba ispunjena Duhom u mogućnosti činiti ono što joj inače ne bi bilo moguće. Duh mudrosti često je naveden kao posljedica izlijevanja Duha (Postanak 41,38–39; Izlazak 28,3; 35,31; Ponovljeni zakon 34,9). Stari zavjet povremeno pripisuje dar vodstva ili vojnih vještina utjecaju Duha (Suci 14,6,19; 15,14,15). Najznačajniji se aspekt ovog svojstva Duha odnosi, međutim, na pitanje proroštva.

Stari zavjet ne opisuje detaljno način na koji su proroci nadahnuti, vođeni i potaknuti Duhom Svetim. U razdoblju prije babilonskog izgnanstva, proroštvo se povezivalo s ekstatičnim iskustvima Boga koja su bila praćena neobuzdanim ponašanjem (1. Samuelova 10,6; 19,24). Bez obzira na to, proročko djelovanje postepeno se počelo povezivati s *porukom*, a ne s *ponašanjem* prorokâ. Proročki status počivao je na izlijevanju Duha (Izaija 61,1; Ezekijel 2,1–2; Mihej 3,8; Zaharija 7,12) koji je ovjerovljavao proročku poruku – poruku koja se obično opisuje kao 'riječ (*dabar*) Gospodnja'.

RASPRAVA O BOŽANSTVU DUHA SVETOGA

Ranu Crkvu zbunjivala je problematika Duha Svetoga i ona nije bila u stanju osmisliti ovo područje crkvenog nauka. To ne znači da pitanje o Duhu Svetome nije imalo važnu ulogu u ranoj Crkvi. Montan, pisac iz drugoga stoljeća koji je djelovao tijekom 135.–175., primjer je teologa iz ranog razdoblja Crkve usredotočenog na pitanje o djelovanju Duha. Vodeće

Montanove ideje poznatije su iz spisa njegovih kritičara, tako da naše razumijevanje montanizma može biti pogrješno. Montan je stavljao veliki naglasak na sadašnje djelovanje Duha Svetoga, a napose na ulogu Duha u snovima, vizijama i proročkim objavama. Moguće je i da je Montan sebe poistovjetio s Duhom Svetim, smatrajući se izvorom božanske objave koja drugačije ne bi bila dostupna. Ova tvrdnja ipak ostaje dvojbenom.

Relativno izostajanje opsežne rasprave tijekom prva tri stoljeća o ulozi Duha Svetoga posljedica je činjenice da se teološka rasprava usredotočila na druga pitanja. Grčki patristički oci bavili su se, po njima, važnijim stvarima od pitanja o Duhu Svetome, jer su se oko njih tada vodile žestoke kristološke rasprave. Tako je pisac iz četvrtog stoljeća, Amfilohije iz Ikonija, izjavio da se, prije no što se započne bilo kakva ozbiljna rasprava o ulozi Duha Svetoga, najprije mora razriješiti arijevska kontroverza. Ovakav razvoj nauka o Duhu Svetome u ranoj Crkvi uzrokovan je javnim raspravama koje su zahtijevale doktrinarno razjašnjenje.

Ova se rasprava ispočetka usredotočila na skupinu pisaca poznatih kao *pneumatomahoi* ili 'protivnici Duha', a koje je predvodio Eustatije iz Sebaste. Ovi su pisci tvrdili da ne treba smatrati da osoba i djela Duha imaju ulogu ili narav božanske osobe. Kako bi na ovo odgovorili, pisci poput Atanazija i Bazilija iz Cezareje pozivali su se na formulaciju koja je do tada već postala općeprihvaćena pri krštenju. Od vremena Novoga zavjeta (vidi Matej 28,18–20) kršćani se bili krštavani u ime 'Oca, Sina i Duha Svetoga'.

Atanazije je smatrao da ovo ima ogromne implikacije za razumijevanje Duha Svetoga. U svome *Pismu Serapionu* Atanazije je izjavio kako formula krštavanja jasno naznačuje da Duh dijeli isto božanstvo kao i Otac i Sin. Ovaj je argument konačno prevladao.

Patristički su se pisci, međutim, opirali otvoreno govoriti o Duhu kao o 'Bogu', jer Pismo nije izričito potvrđivalo ovu praksu. O tome je nadugačko raspravljao Bazilije iz Cezareje u svojoj raspravi o Duhu Svetome (374.–375.). Čak i 380. Grgur Nazijanski je priznavao da mnogi pravovjerni kršćani nisu bili sigurni treba li Duha Svetoga smatrati 'aktivnošću, stvoriteljem ili Bogom'.

Ovaj oprez može se vidjeti u konačnome obliku nauka o Duhu Svetome, kojeg je formulirao Koncil u Konstantinopolu 381. Duha se ovdje ne naziva 'Bogom', nego 'Gospodinom i životvorcem, koji izlazi od Oca i Sina, koji se s Ocem i Sinom skupa časti i zajedno slavi'. Jezik je nedvosmislen; Duh ima isto dostojanstvo i položaj kao i Otac i Sin, čak i ako se termin 'Bog' eksplicitno ne upotrebljava. Točan odnos Duha prema Ocu i Sinu ubrzo će postati predmetom posebne rasprave, kao što na to upućuje *filioque* kontroverza.

Za argumentiranje božanstva Duha Svetoga sljedeće je bilo od presudne važnosti tijekom četvrtoga stoljeća. Prvo, kako je Grgur Nazijanski naglasio, Pismo primjenjuje na Duha sve božanske naslove osim 'nerođeni'. Grgur je svratio posebnu pozornost na uporabu riječi 'sveti', tvrdeći da je time označena svetost koja nije došla ni od kakva izvanjskog izvora već je ona izravna posljedica naravi Duha. Na Duha treba gledati kao na onoga koji posvećuje, a ne kao na onoga komu treba posvećenje.

Drugo, djelovanja koja se pripisuju Duhu Svetome govore u prilog njegovu božanstvu. Didim Slijepac († 398.) bio je jedan od mnogih pisaca koji su napomenuli kako je Duh odgovoran za stvaranje, oživljavanje i posvećivanje Božjeg stvorenja. Kako, međutim, jedno stvorenje može oživiti i posvetiti drugo stvorenje? Jedino ako je Duh božanski, onda ova djelovanja imaju smisla. Ako su djelovanja Duha Svetoga ona koja su vlastita Bogu, onda iz toga mora slijediti da Duh Sveti dijeli božansku narav. To je posebno jasno izjavio Bazilije iz Cezareje:

Prevedeno prema: BAZILIJE VELIKI, *Duh Sveti*, preveo Marijan Mandac, Služba Božja, Makarska, 1978., IX., 22,23, str. 82–83.

> Na nj se obraća sve što teži posvećenju; za njim čezne sve što živi po kreposti, da bi bilo natopljeno njegovim nadahnućem i pomognuto u težnji oko vlastite prirodne svrhe. Duh sve usavršuje, sam ni u čemu ne oskudijeva. Ne živi obnavljanjem sila, već je darovatelj života ... duhonosne duše, prosvijetljenje Duhom, postaju duhovne i na druge zrače milost. Otuda su proricanja budućnosti, razumijevanje otajstava, shvaćanje skrovitog, razdioba darova, nebeski život, ples s anđelima, beskrajna radost, ustrajnost u Bogu, sličnost s Bogom i vrhunac želja, postati bog.

Za Bazilija, Duh čini da stvorenja budu poput Boga i da budu Bog – a jedino onaj koji je božanski može to učiniti.

Treće, upućivanje na Duha u crkvenoj krsnoj formuli tumačeno je u smislu da ono podupire božanstvo Duha. Krštenje se obavljalo u ime 'Oca, Sina i Duha Svetoga' (Matej 28,17–20). Atanazije i drugi tvrdili su da je ova formula uspostavila najbližu vezu između tri osobe Trojstva te onemogućila tvrdnje kako Otac i Sin dijele božansku bit, dok Duh nije ništa drugo do stvorenje. Na sličan je način Bazilije iz Cezareje tvrdio da formula krštenja jasno podrazumijeva neodvojivost Oca, Sina i Duha. I, prema Baziliju, ova jezična povezanost očito ima značajne teološke implikacije.

Prepoznavanje punog božanstva Duha dogodilo se dakle u relativno kasnoj etapi razvoja patrističke teologije. U smislu logičkog napredovanja kršćanskog nauka, treba dakle uočiti sljedeće tijekove.

Stupanj 1 Prepoznavanje punog božanstva Isusa Krista.
Stupanj 2 Prepoznavanje punog božanstva Duha.
Stupanj 3 Konačna formulacija nauka o Trojedinome Bogu, utvrđivanje i razjašnjavanje ovih središnjih spoznaja i određivanje njhova međusobnog odnosa.

Ovaj razvojni slijed prepoznao je Grgur Nazijanski, koji je svratio pozornost na postepeni napredak u razjašnjavanju i razumijevanju otajstva o Božjoj objavi u vremenu. Tvrdio je da je nemoguće baviti se pitanjem božanstva Duha dok se ne riješi problem Kristova božanstva.

GRGUR NAZIJANSKI, *Oratio Theologica*, V, str. 26 (= *Oratio* XXXI, str. 26).

> Stari zavjet naviještao je Oca otvoreno, a Sina nejasnije. Novi zavjet objavio je Sina i uputio na božanstvo Duha. Sada Duh prebiva u nama i jasnije nam je objavljen. Nije ispravno Sina otvoreno naviještati dok još nije priznato božanstvo Oca. Niti je ispravno prihvatiti Duha Svetoga prije no što se prizna [božanstvo] Sina ... Umjesto toga, postepenim napredovanjem i ... djelomičnim usponom, trebamo napredovati i rasti u jasnoći, tako da bi svjetlo Trojstva moglo zasjati.

AUGUSTIN IZ HIPONA: DUH KAO SVEZA LJUBAVI

Augustinu dugujemo jedan od najznačajnijih doprinosa razvoju teologije Duha Svetoga (područje teologije nazvano *pneumatologija*). Augustin je postao kršćanin djelomično pod utjecajem Marija Viktorina koji se i sâm, kao poganin, obratio na kršćanstvo. Viktorin je imao poseban pristup razumijevanju uloge Duha, kao što se može vidjeti iz himne koju je napisao:

Pomozi nam, Duše Sveti, svezo [*copula*] Oca i Sina,
Kada se odmaraš onda si Otac; kada dalje nastavljaš, Sin;
Povezujući sve u jedno, ti si Duh Sveti.

Iako se teologija ovih stihova čini modalističkom (riječ je o nazivu za trinitarnu herezu koju ćemo kasnije razložiti), njome je svakako je izražena ideja od ogromne važnosti: da je Duh 'sveza Oca i Sina' (*patriis et filii copula*).

Upravo će ovu ideju Augustin preuzeti i posebno je vješto razviti u svojoj raspravi *O Trojstvu*. Augustin inzistira na posebnosti Duha; ipak, unatoč njegovu različitom identitetu, Duh je ono zajedničko Ocu i Sinu. Otac je samo Otac Sinovljev i Sin je samo Sin Očev; no, Duh je i Duh Očev i Sinovljev, koji ih povezuje svezom ljubavi. U raspravi o ovome problemu, Augustin priznaje kako Pismo ne izjavljuje eksplicitno da je Duh Sveti ljubav; no, jer je Bog ljubav, a Duh je Bog, prirodno slijedi da je Duh Sveti ljubav.

AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV. xvii. 27 – xviii. 32.

Pismo nas uči da Duh nije samo Duh Očev niti samo Sinovljev, već oboje, i to nam govori o međusobnoj ljubavi kojom Otac i Sin ljube jedan drugoga ... No, Pismo ne kaže: 'Duh Sveti je ljubav'. Da to čini, veliki dio našeg istraživanja bio bi nepotreban. Pismo ustvari kaže: 'Bog je ljubav' (1 Ivanova 4,8 i 16); i ostavlja nam da pitamo je li Bog Otac ili Bog Sin ili Bog Duh Sveti ili Trojedini Bog, ljubav.

Augustinova obrana poistovjećivanja Duha Svetoga i ljubavi temelji se na složenom argumentu koji se može sažeti na sljedeći način. Pažljivim ispitivanjem jezika apostola Ivana (1 Ivanova 4,7.19) moguće je pronaći ovlaštenje da Duha Svetoga nazivamo 'ljubav'. U nastavku dajemo parafrazu Augustinova argumenta, zadržavajući mnoge njegove izvorne izričaje.

Isto, XV. xvii. 27 – xviii. 32.

Nakon što kaže 'Ljubljeni, ljubimo jedni druge jer ljubav je od Boga', on nastavlja i dodaje 'i svaki koji ljubi od Boga je rođen; tko ne ljubi, ne upozna Boga jer Bog je ljubav'. To čini očitim da je ljubav koju naziva 'Bog' ista ljubav za koju kaže da je '*od Boga*'. Dakle, ljubav je Bog od (ili iz) Boga (*Deus ergo ex deo est dilectio*). Budući da je Sin rođen od Boga Oca i Duh proizlazi od Boga Oca, moramo zapitati na kojega od njih on primjenjuje ovu izjavu da je Bog ljubav. Samo Bog Otac nije 'od Boga', tako da ljubav koja je Bog i 'od Boga' može biti ili Sin ili Duh Sveti. U nastavku, pisac ukazuje na Božju ljubav – ne na onu kojom ga mi ljubimo, već onu kojom 'je ljubio nas i poslao svoga Sina kao pomirnicu za grijehe naše' (1 Ivanova 4,10); i na tome on temelji svoju opomenu nama da ljubimo jedni druge tako da Bog može prebivati u nama, jer je Bog (kako je rekao) ljubav. Iz toga odmah slijedi izreka sročena kako bi jasnije izrazila problem: 'Po ovom znamo da ostajemo u njemu, i on u nama: od Duha nam je svoga dao.' Tako da je Duh Sveti, koga nam je dao, onaj koji čini da prebivamo u Bogu, i Bog u nama. No, to je učinak ljubavi. Sam Duh Sveti je Bog koji je ljubav.

Ova ideja Duha kao 'sveze ljubavi' ima važne implikacije za Augustinov nauk o Trojedinome Bogu i za nauk o Crkvi. U sljedećem ćemo poglavlju istražiti ovaj prvi nauk, dok potonji zaslužuje raspravu u ovoj ranijoj fazi.

Augustin drži Duh svezom jedinstva Oca i Sina s jedne strane, te Boga i vjernikâ s druge. Duh je dar kojega Bog daje i koji sjedinjuje vjernike s Bogom i s drugim vjernicima. Duh Sveti potiče svezu jedinstva među vjernicima, o kojoj u konačnici ovisi jedinstvo Crkve. Crkva je 'hram Duha Svetoga' u kojemu prebiva Duh Sveti. Isti Duh koji povezuje Oca i Sina u jednom Bogu povezuje također vjernike u jedinstvu Crkve.

DJELOVANJA DUHA

Što čini Duh Sveti? Kršćanska je tradicija razumjela da se djelovanje Duha Svetog fokusira na tri široka područja: na objavu, spasenje i kršćanski život. U nastavku ćemo kratko uputiti na bogatstvo kršćanskog razumijevanja uloge Duha u svakom od ova tri područja.

Objava

Smatra se da se ključna uloga Duha odnosi na ljudsku spoznaju Boga. Irenej je pisao o 'Duhu Svetome, kroz kojega su proroci prorokovali, i naši prethodnici učili o Bogu, a pravednici bili vođeni putovima pravednosti'. Slično tomu, Martin Bucer u svom komentaru Evanđeljâ iz 1536. tvrdi da se objava ne može dogoditi bez pomoći Duha Svetoga:

MARTIN BUCER, *Commentary on the Gospels*, Basel, 1536., str. 85.

> Prije no što vjerujemo u Boga i nadahnemo se Duhom Svetim, mi smo neduhovni i zato potpuno nesposobni shvatiti bilo što o Bogu. Stoga je sva mudrost i pravednost koju posjedujemo u odsutnosti Duha Svetog tama i sjena smrti.

Zadaća Duha Svetoga jest da nas uvodi u Božju istinu; bez tog Duha istina je neshvatljiva.

Od posebne je važnosti uloga Duha u odnosu na većinu važnih teoloških izvora kršćanske tradicije. Nauk o 'svetopisasmskom nadahnuću' tvrdi da Biblija ima autoritet, dan od Boga, zbog načina na koji je nastala. Ovaj je nauk, u različitim oblicima, zajednička tradicija kršćanstva te ima svoje izvore u samoj Bibliji, a napose u tvrdnji da je 'sve Pismo bogoduho' (*theopneustos*) (2 Timoteju 3,16). Međutim, u protestantskoj teologiji nauk o nadahnuću Pisma služi drugoj svrsi – da naglasi prvenstvo Svetoga Pisma u odnosu prema Crkvi. I dok više katoličkih teologa tvrdi da oblikovanje svetopisamskog kanona upućuje na autoritet Crkve nad Pismom, protestantski pisci tvrde da je Crkva samo prepoznala autoritet koji je već bio prisutan u samome Pismu. Galsko vjeroispovijedanje (1559.) dobro oslikava ovo stajalište:

Galsko vjeroispovijedanje, 1559., članak 4.

> Znamo da su ove knjige kanonske i sigurno pravilo naše vjere, ne samo po zajedničkoj suglasnosti i dogovoru Crkve, već po svjedočanstvu i unutarnjem nagovoru Duha Svetog koji nam omogućava da ih razlikujemo od drugih crkvenih knjiga koje, iako korisne, nikada ne mogu postati temeljnim člancima vjere.

No, nije samo Božja objava povezana s djelovanjem Duha; smatra se da je Duh uključen i u ljudski odgovor toj objavi. Većina kršćanskih teologa smatrala je vjeru plodom djelovanja Duha Svetoga. Jean Calvin je pisac koji ukazuje na ključnu ulogu Duha u objavi Božje istine i primjenjivanja ili 'pečaćenja' ove istine u čovjeku.

> Imat ćemo ispravno određenje vjere ako kažemo da je ona čvrsto i sigurno znanje o božanskoj dobrohotnosti prema nama, koja se temelji na istini milostivoga Božjeg obećanja u Kristu, te je objavljena našim umovima i od Duha Svetoga zapečaćena u našim srcima.

JOHN CALVIN, *Institutes*, III. ii. 7.

Spasenje

Već smo spomenuli kako su patristički pisci argumentirali božanstvo Duha povezujući ga s njegovim djelovanjima. Mnoga se od ovih djelovanja izravno odnose na nauk o spasenju; naprimjer, uloga Duha u posvećivanju, postizanju sličnosti s Bogom i pobožanstvenju. To je posebno važno u istočnim kršćanskim crkvama s njihovim tradicionalnim naglaskom na pobožanstvenju; zapadno pak poimanje spasenja, koje je relacijsko a ne ontološko, ipak nalazi mjesta za ulogu Duha. Tako u Calvinovu nauku o primjeni spasenja Duh Sveti ima glavnu ulogu glede uspostavljanja živoga odnosa Krista i vjernika.

Kršćanski život

Za mnoge pisce, Duh Sveti ima posebno važnu ulogu u kršćanskom životu kako pojedinca tako i zajednice. Ćiril Aleksandrijski, pisac iz petoga stoljeća, jedan je od mnogih koji naglašavaju ulogu Duha u rađanju jedinstva u Crkvi.

> Svi koji smo primili jednog te istog Duha to jest, Duha Svetoga, na neki smo način povezani međusobno i s Bogom ... Kao što je sila svetoga tijela Kristova povezala one u kojima ono prebiva u jedno tijelo, smatram da nas na isti način jedan i nepodijeljeni Duh Božji, koji prebiva u svima nama, vodi u duhovno jedinstvo.

ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI, *In Joannis Evangelium*, XVI, str. 20.

Međutim, svako ispravno kršćansko razumijevanje uloge Duha daleko nadmašuje ovaj izričaj i uključuje osvrt na barem još dva područja. Prvo, na spoznaju 'stvarnoga' Boga u osobnome i zajedničkom štovanju i pobožnosti. Važnost uloge Duha u kršćanskoj molitvi, duhovnosti i štovanju naglasili su mnogi klasični i moderni pisci. Drugo, na osposobljavanje vjernika da vode kršćanski život, napose u moralnom pogledu. U svom komentaru Evanđeljâ iz 1536. Martin Bucer svraća pozornost na nužnost Duha, ukoliko bi se vjernici morali držati zakona.

> Dakle, oni koji vjeruju nisu pod zakonom, jer imaju Duha u sebi koji ih svemu poučava savršenije no što bi to zakon ikada mogao, i snažnije ih potiče da ga poslušaju. Drugim riječima, Duh Sveti pokreće srce tako da vjernici žele živjeti po onome što zakon nalaže, ali što zakon ne može u njima i postići.

Nav. dj., str. 124.

Nakon ove općenite rasprave nauka o Bogu, naša se pozornost sada okreće složenijem području nauka o Trojedinome Bogu, koje pokušava izreći niz distinktivnih kršćanskih spoznaja o Bogu.

PITANJA UZ 9. POGLAVLJE

1 'Bog se objavljuje kao Gospodin' (Karl Barth). Koje poteškoće nastaju pri uporabi muškog jezika o Bogu?
2 Mnogi kršćani govore da imaju 'osobni odnos' s Bogom. Što misle pod time? Koje teološke uvide nudi ovaj način govora?
3 'Bog može sve učiniti'. Kako biste komentirali definiciju Božje svemoći?
4 Zašto mnogi kršćani vjeruju da Bog pati? Što to mijenja na stvari?
5 Sažmite i vrjednujte glavne tijekove ideje o Bogu kao stvoritelju svijeta.
6 Po čemu je Duh Sveti poseban?

DODATNA LITERATURA

Nauk o Bogu

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, The Christian Theology Reader, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 3.

BRÜMMER, VINCENT, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
BUBER, MARTIN, *I and Thou*, Scribners, New York, 1970.
GILKEY, LANGDON, 'God' u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology* (Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 62–87.
GUNTON, COLIN E., *The One, The Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1988.
HELM, PAUL, *The Providence of God*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1994.
JENSON, ROBERT W., 'God' u A. E. McGrath (ur.), u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 234–246.
KAISER, CHRISTOPHER B., *The Doctrine of God*, Crossway Books, Westchester, IL, 1982.
KASPER, WALTER, *The God of Jesus Christ*, Srossroad, New York, 1989.
MCFAGUE, SALLIE, *Models of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1987., str. 91–180.
NASH, RONALD H., *The Concpet of God*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1983.
PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought*, Heinman, London, 1936.
WIDDICOMBE, PETER, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Bog kao stvoritelj

BARBOUR, IAN G., *Religion in the Age of Science*, Harper & Row, New York, 1990.
DEWITT, CALVIN B., 'Ecology and Ethics: Relation to Religious Belief to Ecological Practice in the Bibliac Tradition', u *Biodiversity and Conservation*, br. 4/1995., str. 838–848.
HEFNER, PHILIP J., 'Creation', u C. E. Braaten i R. W. Jenson (ur.), *Christian Dogmatics*, 2 sv., Fortress Press, Philadelphia, 1984, sv. 1, str. 269–357.
LYMAN, REBECCA J., *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
MAY, GERHARD, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.
MOLTMANN, JÜRGEN, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Harper & Row, San Francisco, 1985.
PEACOCKE, ARTHUR R., *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
SCHMAUS, MICHAEL, *Dogma 2: Creation*, Sheed & Ward, London, 1969.
WHITE, LYNN, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', u *Science*, br. 155/1967, 1, str. 203–207.

Kršćanska teologija i prirodna znanost

BARBOUR, IAN G., *Issues in Science and Religion*, SCM Press, London, 1966.
—*Religion in the Age of Science*, Harper & Row, New York, 1990.
DURANT, JOHN (ur.), *Darwinism and Divinity*, Blackwell Publishers, Oxford, 1985.
MOORE, JAMES R., *The Post-Darwinian Controversies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
MORRIS, HENRY M., *Scientific Creationism*, Creation-Life Publishers, San Diego, 1974.
PEACOCKE, ARTHUR R. (ur.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, University of notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1981.
POLKINGHORNE, JOHN, 'Physical Science and Christian Thought', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 443–448.
RUSSEL, COLIN A., 'Biological Science and Christian Thought', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 50–56.

Bog u procesnoj misli i u misli Teilharda de Chardina

BALTAZAR, EULALIO R., *God Within Process*, Newman, Paramus, NJ, 1970.

COBB, JOHN B., *Process Theology: An Introductory Exposition*, Christian Journals, Belfast, 1976.

CUÉNOT, C., *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, Burns & Oates, London, 1965.

FIDDES, PAUL, 'Process Theology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 472–476.

GRIFFIN, DAVID R., *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

KING, URSULA, *Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1996.

LYONS, J. A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

MOONEY, C. F., *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Collins, London, 1966.

Božja patnja

CREEL, RICHARD E., *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

FIDDES, PAUL, *The Creative Suffering of God*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

—'Suffering, Divine', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 633–636.

FRETHEIM, T. E., *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Fortress Press, Phildelphia, 1984.

KITAMORI, KAZOH, *Theology of the Pain of God*, SCM Press, London, 1966.

LEE, UNG YOUNG, *God Suffers For Us: A Systematic Inquiry into the Concept of Divine Passibility*, Nijhoff, The Hague, 1974.

MCWILLIAMS, W., *The Passion of God: Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Mercer Press, Macon, GA, 1985.

MOZLEY, I. K., *The Impassibility of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

WHEELER ROBINSON, H., *Suffering Human and Divine*, SCM Press, London, 1940.

Duh Sveti

BERKHOF, HENDRIKUS, *The Doctrine of the Holy Spirit*, John Knox Press, Atlanta, GA, 1977.

BRUNER, FREDERICK DALE, *A Theology of the Holy Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1970.

FEE, GORDON D., *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson, Peabody, MA, 1994.

GORRINGE, TIMOTHY, 'Pneumatology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 448–453.

MOLTMANN, JÜRGEN, *The Church in the Power of the Spirit*, SCM Press, London, 1977.

MOULE, C. F. D., *The Holy Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978.

SLIURMORD, JEAN-JACQUES, *Word and Spirit at Play: Towards a Charismatic Theology*, SCM Press, London, 1991.

SWETE, H. B., *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Oxford University Press, Oxford, 1912.

VISCHER, LUKAS (ur.), *Spirit of God, Spirit of Christ: Reflections on the Filioque Controversy*, SPCK, London, 1981.

WHEELER ROBINSON, H., *The Christian Experience of the Holy Spirit*, Fontana, London, 1962.

WILLIAMS, J. RODMAN, *Renewal Theology*, 3 sv., Zondervan, Grand Rapids, MI, 1988–1992, sv. 2, str. 137–207, str. 237–270.

NAUK O TROJEDINOME BOGU

10

Tradicionalno se nauk o Trojedinome Bogu postavljalo na početak djelâ iz kršćanske teologije, ne samo zbog utjecaja kršćanskog creda na ta djela. Credo započinje ispovijedanjem vjere u Boga; mnogim se teolozima stoga činilo prirodnim slijediti ovaj primjer, te tako raspravu o Bogu staviti na početak svojih djela. Tako je Toma Akvinski, vjerojatno najbolji predstavnik ove klasične teološke tradicije, smatrao prirodnim započeti svoju *Summa Theologiae* raspravom o Bogu uopće, a posebno o Trojedinome Bogu. Treba, međutim, naglasiti da ovo nije općeprihvaćeno. Kako bismo razjasnili ovu tvrdnju, razmotrit ćemo mjesto rasprave o Bogu u Schleiermacherovoj *Kršćanskoj vjeri*.

Kako smo već spomenuli, Schleiermacherov pristup teologiji započinje razmatranjem općeg ljudskog iskustva o 'osjećaju apsolutne ovisnosti' koje je tada, u kršćanskom smislu, tumačeno kao 'osjećaj apsolutne ovisnosti *o Bogu*'. Kao rezultat dugog zaključka promišljanja ovog osjećaja ovisnosti, Schleiermacher konačno dolazi do nauka o Trojedinome Bogu. Ovaj je nauk postavljen na sam kraj toga djela, kao dodatak. Neki su držali da ovo pokazuje kako je Schleiermacher Trojstvo smatrao dodatkom teologiji; drugi su tvrdili da je to posljednja riječ koju teolog može izreći o Bogu.

Nauk o Trojedinome Bogu neupitno je jedan od najsloženijih aspekata kršćanske teologije i zahtijeva pozornu raspravu. Pokušat ćemo u nastavku što je moguće jasnije predstaviti razmatranja koja su dovela do evolucije ovoga nauka. Započet ćemo razmatranjem njegovih biblijskih temelja.

BIBLIJSKI TEMELJI NAUKA O TROJEDINOME BOGU

Obični čitatelj Pisma može pronaći svega dva retka u cijeloj Bibliji koja se, barem na prvi pogled, čine prikladnim argumentima za nauk o Trojedinome Bogu: Matej 28,19 i 2. Korinćanima 13,13. Oba ova retka duboko su se ukorijenila u kršćansku svijest, prvi zbog povezanosti s krštenjem, a drugi zbog uvriježenosti te formule u kršćanskoj molitvi i pobožnosti. Ipak se za ova dva retka, bez obzira jesu li uzeti zajedno ili svaki pojedinačno, teško može reći da utemeljuju nauk o Trojedinome Bogu.

Na sreću, temelje ovoga nauka ne treba tražiti isključivo u ova dva retka. Temelje nauka o Trojedinome Bogu treba tražiti u božanskoj aktivnosti o kojoj svjedoči Novi zavjet. Otac je po Duhu objavljen u Kristu. Tu je najuže opisana veza Oca, Sina i Duha u novozavjetnim spisima. Svako malo, novozavjetni ulomci povezuju ova tri elementa kao dio veće cjeline. Ukupnost Božje spasonosne prisutnosti i sile može se, kako se čini, izraziti uključivanjem svih triju elemenata (vidi, naprimjer, 1. Korinćanima 12,4–6; 2. Korinćanima 1,21–22, Galaćanima 4,6; Efežanima 2,20.22; 2. Solunjanima 2,13–14; Titu 3,4–6; 1. Petrova 1,2).

Ista se trinitarna struktura može pronaći u Starome zavjetu. Na njegovim se stranicama mogu pronaći tri glavne 'personifikacije' Boga koje same po sebi vode prema kršćanskom nauku o Trojedinome Bogu. One su:

1 *Mudrost.* Personifikacija Boga posebno je očita u biblijskoj mudrosnoj književnosti, kao što su Izreke, Job i Propovjednik. Atribut božanske mudrosti ovdje se tretira kao osoba (otuda ideja 'personifikacije'), sa svojom odvojenom egzistencijom, ali ipak ovisnom o Bogu. Mudrost (koja se, slučajno, uvijek predočuje kao žena) opisana je kao sudionica u stvaranju, gdje oblikuje svijet po svom otisku (vidi Izreke 1,20–23; 9,1–6; Job 28; Sirah 24).

2 *Riječ Božja.* Ovdje se ideja Božjeg govora ili (raz)govora smatra entitetom koji je neovisan o Bogu, no izvire iz Boga. Riječ Božja opisana je kako ulazi u svijet kako bi suočila ljude s Božjom voljom i namjerama; ona vodi, osuđuje i spasava (vidi Psalam 119,89; Psalam 147, 165–20; Izaija 55, 10–11).

3 *Duh Božji.* Stari zavjet upotrebljava izričaj 'Duh Božji' kako bi označio Božju prisutnost i stvaralačku snagu. Opisuje se da će Duh biti prisutan u iščekivanom Mesiji (Izaija 42,1–3), te da je Duh posrednik novoga stvaranja koje će nastati iščeznućem starog poretka (Ezekijel 36,26; 37,1–14).

Ove tri Božje 'hipostaze' (da upotrijebimo grčku riječ umjesto uobičajenog termina 'personifikacija') ne odnose se u strogom smislu riječi na nauk o Bogu, već upućuju na primjer božanske aktivnosti i prisutnosti u i kroza stvorenje, u kojemu je Bog i imanentan i transcendentan. Čisto unitarna koncepcija Boga pokazala se neprikladnom sačuvati ovo dinamično razumijevanje Boga. I upravo je ovo taj primjer božanske aktivnosti koji je izražen u nauku o Trojedinome Bogu.

Nauk o Trojedinome Bogu može se smatrati rezultatom trajnoga i kritičkog procesa promišljanja načina na koji je božansko djelovanje opisano u Pismu, te doživljeno u kršćanskom iskustvu. Time ne kažemo da Pismo sadrži nauk o Trojedinome Bogu, već da svjedočanstvo Pisma zahtijeva da se Boga razumijeva trinitarno. U nastavku ćemo istražiti evoluciju nauka o Trojedinome Bogu i njegov osebujan jezik.

POVIJESNI RAZVOJ NAUKA O TROJEDINOME BOGU: TERMINI

Rječnik koji je povezan s naukom o Trojedinome Bogu studentima vjerojatno predstavlja najveću poteškoću. Izričaj 'tri osobe, jedna bit' u najmanju ruku nije baš jasan. No, razumijevanje nastanka ovih termina vjerojatno je najučinkovitiji način procjenjivanja njihova značenja i važnosti.

Tertulijan je teolog koga se može smatrati najodgovornijim za nastanak posebne kršćanske terminologije. Prema jednoj analizi, Tertulijan je zaslužan za kreiranje 509 novih imenica, 284 novih pridjeva i 161 novi glagol u latinskom jeziku. Na sreću, izgleda da svi ti termini nisu zaživjeli. Stoga ne čudi da je nastala bujica novih riječi kada je Tertulijan usmjerio svoju pažnju na nauk o Trojedinome Bogu. Tri termina ovdje su posebno važna.

1 *Trinitas.* Tertulijan je skovao riječ 'Trojstvo' (latinski: *Trinitas*) koja je od tog vremena postala karakterističnom značajkom kršćanske teologije. Iako su predlagane i druge mogućnosti, Terulijanov je utjecaj bio toliki da je pojam postao normativnim u Zapadnoj crkvi.

3 *Persona.* Tertulijan je uveo ovaj latinski pojam kako bi preveo grčku riječ *hypostasis* koja se počela prihvaćati u Crkvi grčkoga govornog područja. Stručnjaci su naširoko raspravljali što je Tertulijan mislio pod ovim latin-

skim terminom, a koji se u hrvatskom jeziku ustalio kao 'osoba'. Objašnjenje što slijedi zahtijeva veliki stupanj privole i donekle osvjetljava složenosti pojma Trojedini Bog.

Termin *persona* doslovno znači 'krinka', poput one koju nosi glumac u rimskoj predstavi. U ono vrijeme glumci su nosili krinke kako bi omogućili publici da razumije pojedine uloge u predstavi. Termin *persona* poprimio je tako razvijeniji smisao kao 'uloga koju netko igra'. Vrlo je lako moguće da je Tertulijan želio da njegovi čitatelji ideju o 'jednoj biti, trima osobama' razumiju u smislu da je jedan Bog igrao tri različite, no povezane uloge u velikoj drami otkupljenja čovječanstva. Pritom je iza više uloga stajao jedan glumac. Složenost procesa stvaranja i otkupljenja tako ne bi podrazumijevala postojanje mnogih bogova, već jednostavno postojanje jednoga Boga koji je djelovao na više načina u 'ekonomiji spasenja' (termin kojega ćemo detaljnije objasniti u sljedećem poglavlju).

3 *Substantia*. Tertulijan je uveo ovaj termin kako bi izrazio ideju temeljnog jedinstva u Bogu, unatoč inherentnoj složenosti Božje objave u povijesti. 'Bit' je ono zajedničko trima božanskim osobama. Ne treba je misliti kao nešto što postoji neovisno od te tri osobe; već kao ono što izražava njihovo zajedničko temeljno jedinstvo, unatoč njihovoj pojavnoj različitosti.

POVIJESNI RAZVOJ NAUKA O TROJEDINOME BOGU: IDEJE

Razvoj nauka o Trojedinome Bogu treba razmatrati u smislu organske povezanosti s evolucijom kristologije. Sve je više postajalo jasno kako postoji dogovor oko toga da je Isus 'iste biti' (*homoousios*), a ne samo 'slične biti' (*homoiousios*) s Bogom. No, ako je Isus Bog u smislenom značenju te riječi, što to podrazumijeva o Bogu? Ako je Isus Bog, postoje li onda dva Boga? Ili je potrebno radikalno novo razmatranje Božje naravi? Povijesno je moguće tvrditi da je nauk o Trojedinome Bogu usko povezan s razvojem nauka o Kristovu božanstvu. Što je Crkva bila odrješitija u stavu da Krist jest Bog, bila je pod većim pritiskom razjasniti odnos između Krista i Boga.

Taj je problem detaljnije istražen u jednome važnom djelu engleske teologije, a koje datira iz posljednjeg desetljeća devetnaestog stoljeća. John Richardson Illingworth (1848.–1915.) 1894. godine se na svojim Bampton predavanjima održanim na oxfordskome Sveučilištu – koje je tradicionalno reprezentativno mjesto engleske teologije – bavio temom božanske 'osobnosti'. Illingworth je naglasio dvije fundamentalne točke koje nam mogu poslužiti kao početak razmatranja tijekova koji su doveli do formulacije nauka o Trojedinome Bogu. Prvo, Illingworth naglašava kako se može reći da je nauk o Trojedinome Bogu nastao iz promišljanja o identitetu Isusa Krista, a napose nauka o utjelovljenju:

> Vjerovanje u Utjelovljenje, dok je ono izoštravalo i naglašavalo pojam božanske osobnosti, nužno je zahtijevalo daljnju intelektualnu analizu značenja tog pojma, i izrazilo se u nauku o Trojstvu u Jedinstvu – u nauku koji se razgovijetno podrazumijeva, kao što vjerujemo da bi se trebao podrazumijevati, u Novom zavjetu i ranim crkvenim ocima, i nije doživjelo svoju konačnu eksplicitnu formulaciju sve do četvrtoga stoljeća.

J. R. ILLINGWORTH, *Personality Human and Divine*, Macmillan, London, 1899., str. 66–68.

Drugo, Illingworth tvrdi da nauk o Trojedinome Bogu izrasta iz brige za potvrđivanjem pojma Božje osobnosti, kao i distanciranja kršćanskog razumijevanja osobnog Boga od neosobnih poimanja Boga koje se može pronaći u mnogim filozofskih sustavima – poput onih u Aristotela i Spinoze:

Isto, str. 66–68.

> Nauk o Trojedinome Bogu, dogmatski izložen, ustvari je filozofski pokušaj razumijevanja Boga kao osobe. To ne znači da je nastao samo iz nekog procesa razmišljanja ... Potaknut je Utjelovljenjem kojeg se smatra novom Božjom objavom i promišlja prema linijama koje su naznačene u Novome zavjetu. Ovime je jasan dokaz otaca. Oni su osjećali da se nalaze u prisutnosti činjenice, koja je daleko od toga da bi bila proizvod neke teorije tadašnjeg vremena, koja je bila otajstvo – a koja se mogla razumjeti kada je bila objavljena, inače se nije mogla razumjeti niti otkriti.

Kao što smo vidjeli, polazišna točka kršćanskog promišljanja o Trojedinome Bogu jest svjedočanstvo Novoga zavjeta o prisutnosti i djelovanju Boga u Kristu po Duhu. Za Ireneja, čitava povijest spasenja svjedoči o djelovanju Oca, Sina i Duha Svetoga. Irenej je upotrijebio termin koji će imati važno mjesto u budućim raspravama o Trojedinome Bogu: ‘ekonomija spasenja’. Termin ‘ekonomija’ potrebno je pojasniti. Grčka riječ *oikonomia* u osnovi znači ‘način na koji su stvari uređene’ (jasan je odnos prema modernomu značenju te riječi). Ireneju je ‘ekonomija spasenja’ značila ‘način na koji je Bog uredio spasenje čovječanstva u povijesti’.

U to vrijeme Irenej je bio pod velikim pritiskom gnostičkih kritičara koji su tvrdili da je Bog stvoritelj različit (i inferioran) od Boga otkupitelja. U verziji kojoj je Marcion bio sklon, ova je ideja poprimila sljedeći oblik: Bog Staroga zavjeta je Bog stvoritelj i potpuno je drugačiji od Boga otkupitelja u Novome zavjetu. Kršćani dakle trebaju zanemariti Stari zavjet, a svoju pozornost usredotočiti na Novi zavjet. Irenej je ovu ideju žestoko odbacio. Tvrdio je da je cijeli proces spasenja, od prvog trenutka stvaranja do posljednjeg trenutka povijesti, djelo jednoga te istog Boga. Postoji jedna ekonomija spasenja u kojoj je jedan Bog – koji je ujedno i stvoritelj – djelatan pri otkupljenju stvorenja.

U svome *Dokazu apostolskog navještaja* Irenej je u ekonomiji spasenja uočio različite, no povezane uloge Oca, Sina i Duha. Ispovijedio je svoju vjeru u

IRENEJ, *Demontration of the Apostolic Preaching*, str. 6.

> *Boga Oca nestvorenoga*, koji je neobuhvatljiv, nevidljiv, jedan Bog, stvoritelj svemira, to je prvi članak naše vjere... i Riječ *Božju*, Sina Božjega, našega Gospodina Isusa Krista ... koji je, u punini vremena, kako bi sve privukao k sebi, postao ljudsko biće među ljudskim bićima, u mogućnosti da ga se vidi i dotakne, da uništi smrt, donese život, i obnovi zajedništvo Boga i čovječanstva. I *Duha* Svetoga ... koji je, u punini vremena, na nov način izliven na našu ljudsku narav kako bi obnovio čovječanstvo diljem svijeta pred očima Božjim.

Ovaj nam ulomak jasno izražava ideju tzv. ekonomskog Trojstva – to jest, razumijevanja Božje naravi u kojoj je svaka osoba odgovorna za jedan aspekt ekonomije spasenja. Daleko od toga da bi bio besmisleni dio neke teološke spekulacije, nauk o Trojedinome Bogu izravno je utemeljen na složenome ljudskom iskustvu o otkupljenju u Kristu, i on to iskustvo nastoji objasniti.

Tertulijan je teologiji o Trojedinome Bogu dao poseban jezik (vidi gore); a također je i oblikovao posebnost njena oblika. Bog je jedan; Boga se ne može smatrati potpuno odvojenim od stvorenoga poretka. Ekonomija spasenja pokazuje da je Bog djelatan u stvorenju. To djelovanje je složeno; analizirajući ga, utvrđuje se da ono objavljuje i *jedinstvo* i *različitost*. Tertulijan je tvrdio da je *bit* ono što ujedinjuje tri aspekta ekonomije spasenja; a *osoba* je ono što ih razdvaja. Tri božanske osobe Trojstva jesu odjelite, premda nisu odijeljene (*distincti non divisi*), različite, premda ne i odvojene ili međusobno neovisne (*discreti non separati*). Složenost ljudskog iskustva o otkupljenju tako je posljedica djelovanja tri božanske osobe na različit, no skladan način u ljudskoj povijesti, bez ikakva gubitka potpunog Božjeg jedinstva.

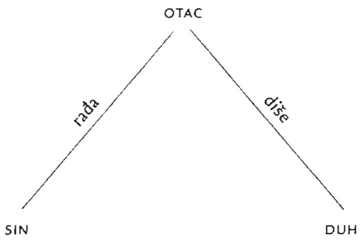
Do druge polovice četvrtog stoljeća rasprava o međusobnom odnosu Oca i Sina po svemu je ukazivala na to da je riješena. Tvrdnjom da su Otac i Sin 'istobitni' riješila je arijevsku kontroverzu te u Crkvi omogućila konsenzus o božanstvu Sina. Bila je, međutim, nužna daljnja teološka konstrukcija. Koji je odnos Duha prema Ocu? I prema Sinu? Sve je više postojala suglasnost da se Duha ne može izostaviti iz Božjega bića. Kapadocijski oci, napose Bazilije iz Cezareje, branili su božanstvo Duha na vrlo uvjerljiv način čime su postavili temelj za to da i konačni element trinitarne teologije bude stavljen na svoje mjesto. Postignuta je suglasnost po pitanju božanstva i jednakosti Oca, Sina i Duha; ostalo je još razviti trinitarne modele koji bi omogućili predočavanje ovakvog razumijevanja Boga.

Općenito, istočna je teologija bila sklona naglašavati posebnu individualnost triju osoba ili *hipostazâ*, te njegovati misao o njihovu jedinstvu naglašavanjem činjenice da i Sin i Duh izlaze iz Oca. Odnos među osobama ili *hipostazama* je ontološki, te je utemeljen na onome što te osobe jesu. Tako je odnos Sina prema Ocu izražen riječima 'biti rođen' i 'sinovstvo'. Kao što ćemo vidjeti, Augustin se udaljava od ovoga pristupa te osobe predočuje u relacijskim terminima. Ubrzo ćemo se tomu vratiti kada budemo raspravljali o *filioque* kontroverzi.

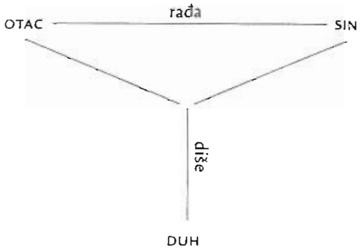
Zapadni je pristup, međutim, bio obilježen tendencijom započinjanja od Božjega jedinstva, napose u činu objave i otkupljenja, te tumačenja odnosa triju osoba u smislu njihova međusobnog zajedništva. Upravo je to stajalište karakteristično za Augustina i kasnije ćemo ga istražiti.

Može se steći dojam kako istočni pristup naglašava da se Trojedini Bog sastoji od tri neovisna aktera, koji čine potpuno različite stvari. Ovu mogućnost otklonila su dva kasnija razvojna ostvarenja koje se obično označava terminima 'međusobno prožimanje' (*perichoresis*) i 'aproprijacija'.

Iako su se ove ideje potpuno razvile u kasnijem stupnju razvoja nauka o Trojedinome Bogu, bez sumnje su ih već natuknuli Irenej i Tertulijan, a temeljit su izričaj našle u spisima Grgura iz Nise.



Istočni pristup nauku o Trojedinome Bogu



Zapadni pristup nauku o Trojedinome Bogu

PERIHOREZA

Ovaj grčki termin, kojeg se često nalazi bilo u latinskom (circumincessio) bilo u suvremenim prijevodima ('međusobno prožimanje'), u opću je uporabu ušao u šestome stoljeću. On označava način na koji se tri osobe Trojstva međusobno odnose. Pojam perihoreze govori u prilog individualnosti osoba, a u isto se vrijeme tvrdi da svaka osoba sudjeluje u životu drugih dviju. Slika koja se često upotrebljava za izražavanje ove ideje je 'zajedništvo bića' u kojemu svaka osoba, zadržavajući svoj poseban identitet, prodire u druge i druge prodiru u nju.

Ovaj pojam ima važnih implikacija za kršćansku političku misao, kao što su to razjasnili Leonardo Boff i drugi teolozi koji se bave političkom teologijom. Tvrdilo se da je međusobni odnos tri jednake osobe u Bogu model kako za ljudske zajednice, tako i za kršćansku i društvenu misao. Naša se pozornost sada usmjerava prema ideji koja je važna za ovo povezivanje.

APROPRIJACIJA

Ova druga ideja povezana je s perihorezom i na nju se nastavlja. Modalistička hereza tvrdila je da se može reći kako Bog postoji u različitim 'načinima bitka' pri različitim momentima u ekonomiji spasenja, tako da je Bog u jednom momentu Otac koji je stvorio svijet, a u drugom Sin koji je otkupio svijet. Nauk o aproprijaciji tvrdi da su djela Trojedinoga Boga jedinstvena; svaka osoba Trojstva uključena je u svako izvanjsko Božje djelo. Tako su i Otac i Sin i Duh uključeni u djelo stvaranja koje stoga ne treba smatrati samo djelom Oca. Naprimjer, Augustin iz Hipona naglašavao je da izvješće iz Postanka govori o Bogu, Riječi i Duhu (Postanak 1,1–3) te tako ukazuje da su sve tri osobe bile prisutne i djelatne u tome ključnom trenutku povijesti spasenja.

Ipak je *primjereno* promišljati o stvaranju kao o djelu Oca. Usprkos činjenici da su sve tri osobe uključene u stvaranje, stvaranje se može jasno sagledati kao distinktivno djelo Oca. Slično tomu, čitavo je Trojstvo uključeno u čin otkupljenja (iako, kako ćemo kasnije vidjeti, brojne teorije spasenja, ili soteriologije, zanemaruju trinitarnu dimenziju križa i stoga su osiromašene). Međutim, ipak je *primjereno* govoriti o otkupljenju kao o distinktivnom djelu Sina.

Nauci o perihorezi i aproprijaciji, uzeti zajedno, omogućuju nam da o Bogu govorimo kao o 'zajedništvu osoba' u kojemu se sve dijeli, sjedinjuje i međusobno daje. Otac, Sin i Duh nisu tri izolirana i razdvojena Božja dijela, poput tri podružnice neke međunarodne korporacije, nego su oni diferencijacije u Bogu koje postaju očitima u ekonomiji spasenja i čovjekovu iskustvu otkupljenja i milosti. Nauk o Trojedinome Bogu tvrdi da, ispod složene površine povijesti spasenja i našeg iskustva o Bogu, postoji jedan i samo jedan Bog.

Jedan od najprofinjenijih izričaja o ovome problemu dao je Karl Rahner u svojoj raspravi *Trojstvo* (1970.). Rahnerova rasprava o Trojstvu jedan je od najzanimljivijih aspekata njegove misli. To je, međutim, nažalost i jedan od najtežih aspekata misli ovog pisca koji nije baš znamenit po jasnoći izraza. (Postoji priča o američkom teologu koji je svom njemačkom kolegi izrazio oduševljenje što su Rahnerovi spisi postali dostupni na engleskom jeziku. 'Izvrsno je što je Rahner preveden na engleski'. Njegov se kolega gorko nasmijao i odgovorio: 'Mi još uvijek čekamo da ga netko prevede na njemački.')

Jedna od središnjih tema Rahnerove rasprave jest odnos između 'ekonomskoga' i 'esencijalnog' (ili 'imanentnog') Trojstva. Prema Rahneru, tu nije riječ o dva različita Boga, već o dva različita pristupa istome Bogu. 'Esencijalno' ili 'imanentno' Trojstvo može se smatrati pokušajem formuliranja ideje o Bogu apstrahirajući od ograničavajućih okolnosti prostora i vremena; 'ekonomsko Trojstvo' je način na koji se Trojedini Bog otkrio u 'ekonomiji spasenja', to jest, u samome povijesnom procesu. Rahner postavlja sljedeći aksiom: 'Ekonomsko Trojstvo jest imanentno Trojstvo, i obratno'. Drugim riječima:

1 Bog kakav je spoznat u ekonomiji spasenja odgovara Bogu kakav je on uistinu. Jer, riječ je o istome Bogu. Božje sebedarje ima trojstveni oblik, jer je Bog u sebi trojstven. Božja samoobjava odgovara Božjoj bitnoj naravi.

2 Ljudsko iskustvo o Božjemu djelovanju u ekonomiji spasenja također je iskustvo unutarbožanske povijesti i imanentnog života. Postoji samo jedna mreža božanskih odnosa; ta mreža postoji u dva različita oblika, jednomu vječnom i drugome povijesnom. Prvi je iznad povijesti, a drugi je oblikovan i uvjetovan ograničavajućim povijesnim čimbenicima.

Jasno je da ovaj pristup (koji sažima jedan široki konsenzus u kršćanskoj teologiji) ispravlja neke slabosti pojma 'aproprijacije' i omogućava razumijevanje čvrstog odnosa između Božje samoobjave u povijesti i Božjega vječnog bitka.

DVIJE TRINITARNE HEREZE

U ranijim smo poglavljima predstavili ideju hereze te smo utvrdili da se hereza najbolje može razumjeti kao *nedostatna vèrzija kršćanstva.* U području toliko složenomu kao što je to nauk o Trojedinome Bogu ne iznenađuje da su se razvili brojni pristupi ovom problemu. Ne treba iznenaditi da su se neki od njih pokazali vrlo neadekvatnim. U nastavku će studentima teologije biti iznijete dvije najvažnije hereze.

MODALIZAM

Termin 'modalizam' uveo je njemački povjesničar dogme Adolf von Harnack kako bi opisao zajedničke elemente većeg broja trinitarnih hereza povezanih s Noecijem i Praksejom u kasnome drugom stoljeću, te sa Sabelijem u trećemu stoljeću. Svaki od ovih pisaca želio je obraniti ideju o jednome Bogu, odnosno izbjeći zapadanje u bilo koji oblik triteizma kao posljedice nauka o Trojedinome Bogu. (Postat će nam jasno da je ovaj strah često bio i te kako opravdan). Ova žestoka obrana ideje o jednomu Bogu (često nazivana 'monarhijanizmom', od grčke riječi *monarchia*, koja znači 'jedno načelo vladanja') te je pisce vodila tvrdnji da se samoobjava jednoga i jedinog Boga dogodila na različite načine u različito vrijeme. Božanstvo Krista i Duha Svetoga treba razumijevati u smislu tri različita načina ili modusa božanske samoobjave (otuda termin 'modalizam'). Tako je predložena sljedeća trojstvena argumentacija.

1 Jedan se Bog objavio u obličju stvoritelja i zakonodavca. Ovaj se Božji aspekt označava s 'Otac'.

2 Isti se Bog zatim objavio u obličju spasitelja, u osobi Isusa Krista. Ovaj Božji aspekt označava se sa 'Sin'.

3 Isti se Bog zatim objavio u obličju posvetitelja i izvora vječnoga života. Ovaj Božji aspekt označava se s 'Duh'.

Nema dakle razlike, osim po pitanju redoslijeda pojavljivanja, između tri spomenuta entiteta. Oni su tri termina za istoga Boga. To je izravno dovelo do nauka o patripasijanizmu, koji smo već ranije spomenuli: Otac pati kao i Sin jer nema nikakve razlike između Oca i Sina.

Epifanije iz Konstancije u kasnome četvrtom stoljeću na sljedeći je način sažeo glavne ideje ovog pristupa:

EPIFANIJE IZ KONSTANCIJE, *Panarion*, lxii, str. 1.

> Ne tako davno (ustvari, tek nedavno) pojavio se određeni Sabelije; od njega potječe naziv sabelijanaca. Njegove su misli, uz neke nevažne iznimke, iste kao Noecijeve. Većinu se njegovih sljedbenika može naći u Mezopotamiji i na području Rima ... Njihov je nauk da su Otac, Sin i Duh Sveti jedno te isto biće u smislu triju imena za jednu bit (*hypostasis*). Poput tijela, duše i duha u ljudskom biću. Tijelo je Otac; duša Sin, dok je Duh božanstvu poput duha ljudskom biću. To je slično suncu koje je jedna bit (*hypostasis*), ali ima tri manifestacije (*energia*); svjetlo, toplinu i samu svoju kuglu. Toplina ... je analogna Duhu; svjetlo Sinu; dok je sâm Otac predstavljen s bîti svake supstancije. Sin je, poput svjetlosne zrake, u jednom trenutku isijan; u svijetu je postigao sve ono što se odnosi na opraštanje grijeha i spasenje čovječanstva, te je tada vraćen u nebo, poput zrake koja je bila isijana od sunca i nakon toga odražena natrag. Duh Sveti poslan je u svijet onim pojedincima koji su ga vrijedni primiti.

Ovaj se oblik modalizma može označiti kao *kronološki modalizam*, jer je njegova osnovna značajka vjerovanje da vrhovni Bog djeluje na različite načine u različitim trenucima povijesti. Moguće je, međutim, razaznati još jedan oblik modalizma koji je bio od velike važnosti u nekim momentima kršćanske povijesti. Mogli bismo ga označiti kao funkcionalni modalizam – vjerovanje da isti Bog djeluje na tri različita načina u svakome trenutku u povijesti. Tri osobe Trojstva tako označavaju različite aspekte djelovanja istoga Boga. Jednostavan oblik funkcionalnog modalizma može se izložiti na sljedeći način:

Bog Otac je stvoritelj;
Bog Sin je otkupitelj;
Bog Duh Sveti je posvetitelj.

Ovdje se smatra da tri osobe Trojstva označavaju tri djelovanja jednoga vrhovnog Boga. Ovaj pristup Trojstvu, kojeg je otvorio John Macquarrie, može se tumačiti kao jednom od inačica ovog oblika modalizma i vrijedi ga pobliže proučiti.

TRITEIZAM

Ako je modalizam predstavljao jednostavno rješenje problema o Trojedinome Bogu, triteizam je ponudio jednako spretan izlaz. Triteizam razmišlja o Trojedinome Bogu kao o tri jednaka, neovisna i autonomna bića, od kojih je svako među njima božansko. Mnogi će studenti ovu ideju smatrati apsurdnom. No, ova se ideja može iznijeti i u suptilnijemu obliku, kao što je to vidljivo iz jednoga oblika triteizma za kojeg se često smatra da stoji u pozadini razumijevanja što su ga o Trojedinome Bogu imali Kapadocijski oci – Bazilije iz Cezareje, Grgur Nazijanski i Grgur iz Nise – koji su djelovali u četvrtome stoljeću.

Jednostavna je analogija koju ovi pisci upotrebljavaju pri opisivanju Trojedinoga Boga. Pozvani smo zamisliti tri ljudska bića. Svako je od njih različito; no oni dijele zajedničku ljudskost. Tako je i s Trojedinim Bogom: postoje različite osobe, no sa zajedničkom božanskom naravi. U konačnici, ova analogija izravno vodi suzdržanom obliku triteizma. Ipak, rasprava u kojoj Grgur iz Nise razvija ovu analogiju zapravo se zove *Ta trojica nisu tri Boga*, gdje on snažno ustvrđuje da ovu svoju analogiju smatra upravo pobijanjem onoga stajališta za koje su ga kritičari optuživali da ga zagovara! U stvari, Grgur je ovu analogiju razvio s određenim stupnjem profinjenosti koja odmah na početku isključuje triteizam; ipak, čak i najpozorniji čitatelji tog djela često imaju dojam da postoje tri različita neovisna entiteta u Trojedinome Bogu.

Vjerojatno se, u patrističkom razdoblju, najjasniji izričaj nauka o Trojedinome Bogu može pronaći među dokumentima jedanaestog koncila u Toledu (675.). Na ovom koncilu, održanom u španjolskom gradu Toledu, prisustvovalo je jedanaest biskupa i smatra se da je tada s velikom jasnoćom izrečen zapadni crkveni nauk o Trojedinome Bogu, te ga se često navodi u kasnijim srednjovjekovnim raspravama o toj temi. U nastavku je iznijeto kako ovaj koncil objašnjava odnos između riječî 'Trojstvo' i 'Bog', naglašavajući i važnost odnosa koji postoje u Bogu.

Prevedeno prema: DENZINGER, *Nav. dj.*, §528, str. 145.

Ovo je prikaz svetog Trojstva: ono nije trostruko (*triplex*) nego se mora govoriti i vjerovati da je Trojstvo. I ne može se ispravno govoriti da je Trojstvo u jednome Bogu, nego da je jedan Bog Trojstvo. U imenima pak osoba kojima se izražava odnos, Otac ima odnos prema Sinu, Sin prema Ocu, a Duh Sveti prema obojici; iako se oni nazivaju tri osobe u (međusobnom) odnosu, ipak se vjeruje da su oni jedna narav ili substancija. Mi ne govorimo o tri substancije kao što (govorimo) o tri osobe, nego o jednoj substanciji i o tri osobe. Ono što je Otac, nije to u odnosu na sebe nego na Sina; i ono što je Sin nije to u odnosu na sebe nego na Oca: slično i Duh Sveti nije to u odnosu na sebe nego u odnosu na Oca i Sina: time što se on zove Duh Oca i Sina. Isto tako kažemo: Bog se ne odnosi prema nečemu, nego Otac se odnosi prema Sinu, ili Sin prema Ocu, ili Duh Sveti prema Ocu i Sinu, a Bog se posebno zove u odnosu na sebe.

TROJEDINI BOG: ŠEST MODELA

Kao što smo već rekli, nauk o Trojedinome Bogu iznimno je zahtjevno područje kršćanske teologije. U nastavku ćemo istražiti šest klasičnih i modernih pristupa ovom nauku. Svaki od ovih pristupa osvjetljuje određene aspekte ovog nauka i omogućava uvid u njegove temelje i implikacije. Vjerojatno najvažniji klasični iskaz je onaj Augustinov, dok je u modernom dobu od iznimnog značaja pristup Karla Bartha. Ipak je još vrlo važan i pristup Kapadočana, napose u ruskoj i grčkoj pravoslavnoj teologiji. Prikladno je stoga našu raspravu započeti razmatranjem ovoga klasičnog pristupa pitanju o Trojedinome Bogu, a koji je još uvijek vrlo utjecajan u modernoj kršćanskoj misli.

KAPADOČANI

Kako smo već ranije napomenuli, Kapadočani su imali ključnu ulogu u teološkom obrazlaganju ideje o punom božanstvu Duha Svetoga. Ona je formalno potvrđena 381. na koncilu u Konstantinopolu. Kad je napravljen odlučujući teološki korak, otvorio se put i za puni izričaj nauka o Trojedinome Bogu. Prepoznavanjem istovjetnosti bîti Oca, Sina i Duha Svetoga otvorila su se vrata istraživanju njihova međusobnog odnosa u Trojstvu. Još jednom, Kapadočani su imali ključnu ulogu u ovome važnom teološkom razvoju.

Kapadocijski pristup razumijevanju Boga najbolje se razumijeva kao obrana božanskog jedinstva, i to tvrdnjom da jedan Bog egzistira u tri različita 'modusa bitka'. Formula koja najbolje izražava ovaj pristup jest: 'jedna bit (*ousia*) u tri osobe (*hypostaseis*)'. Jedan nevidljivi Bog zajednički je svim trima osobama Trojstva. Taj jedan Bog trajno egzistira u tri različita 'modusa bitka' – Otac, Sin i Duh Sveti.

Jedna od posebnih značajki ovog pristupa Trojedinome Bogu jest pripisivanje prvenstva Ocu. Iako su Kapadocijski oci naglašavali neprihvaćanje podređenosti Sina i Duha Ocu, oni ipak eksplicitno tvrde da se Oca treba smatrati izvorom Trojstva. Očev bitak posjeduju i Sin i Duh, premda na različite načine: Sin je 'rođen' od Oca, a Duh 'izlazi' od Oca. Grgur iz Nise tako piše o 'jednoj osobi Oca, od kojega je Sin rođen i Duh proizlazi'. Slično tomu, Grgur iz Nise tvrdi da konačni temelj jedinstva u Trojstvu jest Otac: 'trojica imaju jednu narav (to jest, Božju), a temelj njihova jedinstva je Otac'.

No kako jedna bit može biti prisutna u tri osobe? Kapadočani su na ovo pitanje odgovorili pozivajući se na odnos između općenitog i partikularnog – naprimjer, čovječanstva i ljudskog bića. Tako Bazilije iz Cezareje tvrdi da se jedna bit u Trojstvu može domišljati u analogiji s općenitim, a tri osobe u analogiji s partikularnim. Zajednička ljudska narav koju svi ljudi dijele ne znači da su sva ljudska bića istovjetna; nego znači da oni zadržavaju svoju individualnost, premda dijele ovu zajedničku narav. Grgur iz Nise to izlaže na sljedeći način u ulomku kojega smo već spomenuli:

> Tri čovjeka nazivaju se Petar, Jakov i Ivan, premda dijele jednu zajedničku ljudskost ... Kako to dakle kompromitiramo našu vjeru kada govorimo da su, s jedne strane, Otac, Sin i Duh Sveti jedan Bog, dok s druge strane niječemo da govorimo o tri boga?

GRGUR IZ NISE, *Quod non sint tres dii*, u: *Gregorii Nysseni Opera*, ur. W. Jaeger, E. J. Brill, Leiden, 1921.–1953., sv. 3, dio 1, str. 38.

Tako svaka od triju osoba Trojstva ima posebne značajke. Prema Baziliju iz Cezareje, sljedeće su posebnosti tih osoba: Otac je poseban po očinstvu, Sin po sinovstvu, a Duh po sposobnosti posvećivanja. Za Grgura Nazijanskog, Otac se razlikuje po 'nerođenosti' (*aggenesia*, teško prevodljiva riječ koja obuhvaća ideju 'ne biti rođen' ili 'ne izlaziti iz drugog izvora'), Sin po 'rođenosti' (*gennesis*, koja se može prevesti kao 'biti rođen' ili 'izlaziti iz nekog drugog'), a Duh 'izlaženjem' ili 'proizlaženjem'. Ranije spomenuta poteškoća ove analogije jest da ona može navoditi na triteizam. Dok Grgur o 'Petru, Jakovu i Ivanu' misli kao o različitim primjerima iste ljudske naravi, prirodniji način tumačenja ove slike jest misliti ih kao tri različita i neovisna pojedinca.

AUGUSTIN IZ HIPONA

Augustin preuzima mnogo elemenata iz do tada postignutoga konsenzusa o Trojstvu. To se može vidjeti u njegovu oštrom odbacivanju svakog oblika suobordinacionizma (to jest, razumijevanja Sina i Duha kao inferiornih Bogu Ocu). Augustin tvrdi da je djelovanje čitavoga Trojstva spoznatljivo iz djelovanja svake njegove osobe. Tako ljudskost nije tek stvorena na Božju sliku, već na sliku Trojedinoga Boga. Napravljena je važna razlika između vječnog božanstva Sina i Duha te njihova mjesta u ekonomiji spasenja. Iako se može činiti da Sin i Duh dolaze nakon Oca, ovaj se sud može primijeniti samo na njihovu ulogu u procesu spasenja. Premda u povijesti može izgledati kao da su Sin i Duh subordinirani Ocu, oni su u vječnosti jednaki. Važna je to anticipacija kasnijega razlikovanja *imanentnog Trojstva*, utemeljenog na Božjoj vječnoj naravi, i *ekonomskog Trojstva*, utemeljenog na Božjoj samoobjavi u povijesti.

Vjerojatno najosebujniji element Augustinova pristupa Trojstvu tiče se njegova razumijevanja osobe i mjesta Duha Svetog; te posebne aspekte razmatrat ćemo u narednim poglavljima u dijelu naše rasprave o *filioque* kontroverzi. Međutim, Augustinovo poimanje Duha kao ljubavi koja ujedinjuje Oca i Sina zahtijeva našu pozornost u ovoj ranoj fazi.

Poistovjećujući Sina s 'mudrošću' (*sapientia*), Augustin nastavlja poistovjećujući Duha s 'ljubavlju' (*caritas*). Priznaje da ne postoje eksplicitni biblijski temelji ovoga poistovjećivanja; smatra ga, međutim, smislenim zaključkom na temelju biblijske građe. Duh 'čini da prebivamo u Bogu i Bog u nama'. Važna je ova eksplicitna identifikacija Duha kao temelja jedinstva između Boga i vjernikâ, jer ukazuje na Augustinovu ideju o Duhu kao o onome koji čini zajedništvo. Duh je božanski dar koji nas povezuje s Bogom.

Zato postoji, kako Augustin ustvrđuje, jedan korespondirajući odnos unutar samoga Trojstva. Dar mora odražavati narav darivatelja. Bog već postoji u vrsti odnosa kojemu nas želi dovesti. Kao što je Duh sveza jedinstva Boga i vjernika, tako Duh i u Trojstvu ima ulogu povezivanja osoba. 'Duh Sveti ... čini da prebivamo u Bogu i Bog u nama. No, to je učinak ljubavi. Tako je Duh Sveti Bog koji je ljubav.'

Ovaj je argument nadopunjen općenitom analizom o važnosti ljubavi (*caritas*) u kršćanskome životu. Augustin, labavo zasnivajući svoje ideje na 1. Korinćanima 13,13 (A sada: ostaju vjera, ufanje i ljubav – to troje – ali najveća je među njima ljubav'), nastavlja:

1 Božji najveći dar je ljubav;
2 Božji najveći dar je Duh Sveti;
3 Stoga Duh Sveti jest ljubav.

Ovaj se način analize kritizirao zbog njegovih očitih slabosti, ne samo zbog toga što vodi neobično neosobnom poimanju Duha. Duh se pojavljuje kao spona koje povezuje Oca i Sina, te njih oboje s vjernicima. Ideja 'postojanja vezanosti za Boga' središnja je značajka Augustinove duhovnosti i neizbježno je da će biti važna u njegovoj raspravi o Trojstvu.

Jedna od najosebujnijih značajki Augustinova pristupa Trojstvu jest razvijanje 'psiholoških analogija'. Na sljedeći se način može sažeti njegovo zaključivanje koje leži iza priziva na ljudski um. Nije nerazumno očekivati da je, stvaranjem svijeta, Bog ostavio karakterističan otisak na stvorenju. Gdje se, međutim, taj otisak (*vestigium*) može pronaći? Razumno je očekivati da će Bog ostaviti taj poseban otisak na kruni svoga stvaranja. Izvješće iz Postanka omogućuje nam stvoriti zaključak kako je čovjek kruna Božjeg stvaranja. Stoga, Augustin tvrdi, trebamo promatrati čovjeka i u njemu tražiti sliku Božju.

No Augustin tada pravi korak kojega mnogi promatrači smatraju nesretnim. Na osnovu svoga novooplatoničkog svjetonazora, Augustin tvrdi da je ljudski um vrhunac ljudskosti. Stoga se teolog mora okrenuti ljudskom umu pojedinca kako bi pronašao 'tragove Trojstva' (*vestigia Trinitatis*) u stvorenju. Radikalni individualizam ovog pristupa, uz njegov očiti intelektualizam, znači da Augustin izabire put pronalaženja tragova Trojstva u čovjekovu unutarnjem svijetu uma, a ne u – naprimjer – osobnim odnosima (pristup kojega su preferirali srednjovjekovni pisci poput Rikarda iz Svetog Viktora). Nadalje, prvo čitanje djela *O Trojstvu* navodi nas na pomisao kako Augustin tvrdi da nam unutarnje funkcioniranje ljudskog uma govori o Bogu koliko i o povijesti spasenja. Iako Augustin naglašava ograničenu vrijednost takvih analogija, čini se da ih upotrebljava više no što dopušta ova kritička opaska.

Augustin otkriva trijadičnu strukturu ljudskog uma i tvrdi da je ova struktura utemeljena u Božjemu bitku. On sam tvrdi kako je najvažnija trijada uma, spoznaje i ljubavi (*mens, notitia* i *amor*), iako je također važna srodna trijada sjećanja, razumijevanja i volje (*memoria, intelligentia* i *voluntas*). Ljudski um je slika – sigurno neprikladna, no još uvijek slika – samoga Boga. Kao što postoje tri sposobnosti u ljudskome umu, koje nisu u konačnici potpuno odvojeni i neovisni entiteti, tako postoje tri 'osobe' u Bogu.

Tu postoje neke očite, moguće čak i pogubne slabosti. Kao što je često naglašavano, ljudski se um ne može na ovakav pojednostavljeni način svesti na tri entiteta. Naposljetku treba naglasiti da je Augustinov priziv na 'psihološke analogije' ustvari ilustrativan, a ne konstitutivan. Te analogije žele biti vizualna pomoć (iako je to vizualna pomoć koja je utemeljena na nauku o stvaranju) uvidima koje se može iščitati iz Pisma, te iz promišljanja o ekonomiji spasenja. Augustinov nauk o Trojedinome Bogu nije iznad svega utemeljen na analizi ljudskog uma, već na Pismu, napose na četvrtome Evanđelju.

Augustinov prikaz nauka o Trojedinome Bogu izvršio je veliki utjecaj na kasnije generacije, napose u srednjem vijeku. *Rasprava o Trojstvu* Tome Akvinskoga uglavnom predstavlja elegantnu preformulaciju Augustinovih ideja, a ne domišljato mijenjanje ili ispravljanje njihovih nedostatnosti. Isto tako, Calvin u *Institucijama* nudi tumačenje Pisma koje je uglavnom ponavljanje Augustinovih pristupa Trojstvu, što upućuje na uspostavljeni konsenzus o ovom pitanju u zapadnoj tradiciji. Ako se igdje Calvin ograđuje od Augustina, to je onda u odnosu na 'psihološke analogije'. 'Sumnjam da nam ovdje uopće mogu biti od koristi analogije izvedene iz nečega ljudskog', hladno je izjavio pri razmatranju unutartrinitarnih značajki.

Najznačajnija preformulacija nauka o Trojedinome Bogu u zapadnoj tradiciji smještena je u dvadeseto stoljeće. Razmotrit ćemo razne pristupe, počevši s najznačajnijim: onim Karla Bartha.

KARL BARTH

Barth stavlja nauk o Trojedinome Bogu na početak svoje *Crkvene dogmatike*. Ova jednostavna zamjedba je važna, jer potpuno preokreće stajalište koje je postavio njegov konkurent Schleiermacher. Za Schleiermachera, Trojstvo je vjerojatno posljednja riječ koju se može izreći o Bogu; za Bartha, ona je riječ koju se treba izgovoriti prije no što govor o objavi postane uopće moguć. Nauk o Trojedinome Bogu postavljen je na početak *Crkvene dogmatike* jer on omogućuje dogmatiku uopće. Nauk o Trojedinome Bogu podvlači i jamči aktualnost božanske objave grješnomu čovječanstvu. On je, kako to Barth kaže, 'razjašnjavajuća potvrda' objave. On predstavlja egzegezu činjenice o objavi.

'*Bog* se objavljuje. Objavljuje sebe *kroz samoga sebe*. On objavljuje *samoga sebe*.' Ovim riječima Barth izlaže okvir nauka o Trojedinome Bogu. *Deus dixit!*; 'Bog je progovorio' – u objavi, a zadaća teologije jest istražiti što ta objava pretpostavlja i podrazumijeva. Za Bartha, teologija je *Nach-Denken*, proces 'naknadnog mišljenja' o onome što je sadržano u Božjoj samoobjavi. Moramo 'pozorno istražiti odnos između naše spoznaje o Bogu i Boga samoga u njegovu bitku i naravi'.

Barth ovakvim izričajima definira kontekst nauka o Trojedinome Bogu; ako se dogodila Božja samoobjava, što o Bogu mora biti istinito da se ona mogla dogoditi? Što nam stvarnost objave govori o Božjemu bitku? Barthovo početno stajalište u njegovoj raspravi o Trojstvu nije nauk ili ideja, već stvarnost Božjeg govora i mogućnost da se Božji govor čuje. Kako se, međutim, Boga može čuti ako je grješno čovječanstvo nesposobno čuti Riječ Božju?

Gornji je ulomak samo parafraza iz ulomaka prvoga dijela prvog sveska Barthove *Crkvene dogmatike*, naslovljenoga 'Nauk o Riječi Božjoj'. U njemu je toliko toga rečeno da zahtijeva objašnjenje. Dvije se teme trebaju posebno pozorno spomenuti:

1 Grješno je čovječanstvo u osnovi nesposobno čuti Riječ Božju.
2 Međutim, grješno je čovječanstvo čulo Riječ Božju tako što mu ta Riječ čini spoznatljivom njegovu grješnost.

Sâm događaj objave zahtijeva objašnjenje. Za Bartha, objava podrazumijeva pasivnost čovječanstva u procesu primanja; proces objave je, od početka do kraja, pod suverenošću Boga kao Gospodina. Kako bi objava *bila* objavom, Bog mora biti sposoban za samoobjavu grješnomu čovječanstvu, usprkos grješnosti čovječanstva.

Spoznavanjem ovog paradoksa, može se slijediti opća struktura Barthova nauka o Trojedinome Bogu. U objavi, ustvrđuje Barth, Bog se mora očitovati isto kao i u božanskoj samoobjavi. Mora postojati izravno podudaranje između objavitelja i objave. Ukoliko 'Bog sebe objavljuje kao Gospodina' (što je tipično barthovska tvrdnja), tada on 'prethodno u sebi' mora biti Gospodin. Objava je ponavljanje u vremenu onoga što Bog jest u vječnosti. Postoji izravno podudaranje između:

1 Boga koji se objavljuje i
2 Božje samoobjave.

Prevedeno u jezik trinitarne teologije, Otac je objavljen u Sinu.

No što je s Duhom? Ovdje dolazimo do vjerojatno najzahtjevnijeg aspekta Barthova nauka o Trojedinome Bogu: ideje 'objavljenosti' (*Offenbarsein*). Kako bismo to istražili moramo primijeniti sliku kojom se sâm Barth služi. Zamislimo dva čovjeka koji nekog proljetnog dana, oko 30. god. pr. Kr., šeću izvan Jeruzalema. Primjećuju tri raspeta čovjeka i ostaju gledati. Prvi pokazuje na čovjeka u sredini i kaže: 'Smaknut je obični kriminalac'. Drugi, pokazujući na istoga čovjeka, odgovara: 'Sin Božji je umro za mene'. Reći da je Isus samoobjava Božja samo po sebi nije dovoljno; mora postojati način na koji je Isus *prepoznat* kao Božja samoobjava. Upravo ta ideja prepoznavanja objave sadržana je u ideji *Offenbarsein*.

No, kako je došlo do te spoznaje? Barth je vrlo jasan: grješno čovječanstvo nije sposobno doći do te spoznaje bez izvanjske pomoći. Barth čovječanstvu ne pripisuje nikakvu pozitivnu ulogu u tumačenju objave, jer to bi prema njegovu mišljenju značilo podvrgnuti božansku samoobjavu ljudskim spoznajnim teorijama. (Kao što smo vidjeli, Barth je zbog ovoga bio snažno kritiziran, čak i od strane onih, poput Emila Brunnera, koji bi inače bili skloni njegovim nastojanjima.) I sáma spoznaja objave kao objave mora biti od Boga potaknuta – točnije, od Duha. Čovječanstvo nije sposobno čuti Riječ Božju (*capax verbi domini*), i potom čuti riječ; čuti i biti sposoban čuti – takvo što Duh daje odjednom.

Sve ovo može navesti na pomisao da je Barth ustvari neka vrsta modalista, jer različite trenutke objave promišlja kao različite 'moduse bitka' istoga Boga. Odmah se mora priznati da ima onih koji ga optužuju baš zbog ove nedostatnosti. Međutim, pozornije razmatranje opovrgava ovu prosudbu, iako se Barthu mogu uputiti druge kritike. Duh, naprimjer, slabo prolazi u Barthovu izlaganju, što odražava slabost i cjelokupne zapadne tradicije. No, bez obzira na Barthove slabosti, smatra se da je Barthova rasprava o Trojedinome Bogu probudila svijest o važnosti ovoga nauka nakon razdoblja njegova ustrajnog zanemarivanja u dogmatskoj teologiji. Proces ove preformulacije dalje je učvrstilo djelo isusovačkog teologa Karla Rahnera, kojemu se sada okrećemo.

KARL RAHNER

Rahnerovim osobitim doprinosom razvoju suvremene trinitarne teologije smatra se njegova analiza odnosa između 'ekonomskog' i 'imanentnog' Trojstva. Osnovno je razlikovanje ovdje između načina na koji je Bog spoznat u povijesti kroz objavu, i načina na koji Bog u sebi egzistira. 'Ekonomsko Trojstvo' pritom se shvaća kao raznolikost i jedinstvo Božjeg samootkrivanja u povijesti, a 'imanentno Trojstvo' kao raznolikost i jedinstvo u Bogu samome. Rahnerov aksiom glede ovog odnosa, a koji je aksiom uvelike citiran u suvremenoj teologiji, ima sljedeći oblik: "Ekonomsko Trojstvo' jest 'imanentno Trojstvo', a 'imanentno Trojstvo' jest 'ekonomsko Trojstvo". Drugim riječima, način na koji je Bog objavljen i doživljen u povijesti odgovara načinu Božjeg bivovanja u njemu samome.

Rahnerov pristup Trojstvu bitni je ispravak određenih tendencija iz starije rimokatoličke teologije, napose tendencije usredotočavanja na 'imanentno Trojstvo' na način da se omalovažavalo ljudsko iskustvo o Bogu i biblijsko svjedočanstvo o spasenju. Za Rahnera, 'ekonomsko' Trojstvo odnosi se na 'biblijske iskaze o ekonomiji spasenja i njezinu trojaku strukturu'. Njegov mu aksiom omogućuje tvrdnju kako je spasenje djelo jedne božanske osobe. Usprkos složenosti spasenjskog otajstva, može se razaznati da je jedna božanska osoba njegov izvor, početak i cilj. Iza raznolikosti procesa spasenja stoji samo jedan Bog.

Ovo temeljno načelo o jedinstvu ekonomije spasenja vuče podrijetlo od Ireneja, napose iz njegove polemike s gnosticizmom, koji je tvrdio da se unutar ekonomije spasenja mogu razabrati dva božanska bića. Rahner stoga tvrdi da trinitarna rasprava treba započeti od iskustva povijesti spasenja te biblijskog izričaja o ovome iskustvu. Najprije se dogodilo 'otajstvo spasenja'; tek je potom moguće otpočeti s formuliranjem nauka o njemu. Ova 'prethodna spoznaja ekonomskog Trojstva koja proizlazi iz povijesti spasenja i Biblije' početna je točka procesa sustavnog promišljanja. 'Imanentno Trojstvo' stoga se može promišljati kao 'sustavna koncepcija ekonomskog Trojstva'.

Rahner stoga tvrdi da proces teološkog promišljanja koji vodi prema nauku o imanentnom Trojstvu ima svoju početnu točku u našemu iskustvu i spoznaji povijesti spasenja. Jer, povijest spasenja je konačno i utemeljena u samoj božanskoj naravi. Drugim riječima, raznolikost i jedinstvo unutar ekonomije spasenja odgovaraju načinu Božjeg bivovanja u sebi samome. Rahner to izražava na sljedeći način:

KARL RAHNER, *The Trinity*, Burns & Oates, London, 1970., str. 22, 82–83, 99–100.

> Diferencijacija samopriopćavanja Boga u povijesti (istine) i duhu (ljubavi) mora pripadati Bogu 'u sebi', ili bi ta diferencijacija inače, a koja nesumnjivo postoji, uklonila Božje samopriopćavanje. Jer ovi modaliteti i njihova diferencijacija ili su u samome Bogu (premda ih najprije doživljavamo iz naše točke gledišta) ili postoje samo u nama.

Drugim riječima, 'Otac', 'Sin' i 'Duh' nisu samo ljudski načini osmišljavanja raznolikosti našega iskustva o spasenjskome otajstvu. Niti su oni uloge koje Bog nekako privremeno uzima u svrhu ulaska u našu povijest. Oni više odgovaraju Bogu kakav on stvarno jest. Isti Bog koji se *pojavljuje* kao Trojstvo, i *jest* Trojstvo. Način na koji je Bog spoznat u samoobjavi odgovara načinu na koji Bog jest u sebi samome.

ROBERT JENSON

Suvremeni američki teolog Robert Jenson, pišući iz luteranske perspektive ali duboko upućen u reformiranu tradiciju, svježe je i kreativno preformulirao tradicionalni nauk o Trojedinome Bogu. U mnogim je pogledima ispravno smatrati da Jenson razvija Barthovo stajalište s karakterističnim naglaskom na vjernost u odnosu na Božju samoobjavu. Njegovo djelo *The Triune Identity: God According to the Gospel* ['Trojedini identitet: Bog prema evanđelju'] daje temeljnu referentnu točku za raspravu o ovome nauku, i to u razdoblju koje je doživjelo nov interes za ovo dotad zanemareno područje.

Jenson tvrdi da je 'Otac, Sin i Duh Sveti' vlastito ime za Boga kojega kršćani spoznaju po Isusu. Nužno je, tvrdi on, da Bog ima vlastito ime. 'Trinitarni diskurs je kršćanski pokušaj da imenuje Boga koji nas je želio imati za sebe. Nauk o Trojedinome Bogu sadrži kako vlastito ime, 'Otac, Sin i Sveti Duh' ... tako i izrađeni razvoj i analizu odgovarajućih opisa kojim ga se imenuje'. Jenson naglašava da je i drevni Izrael živio u politeističkom okruženju, u kojemu je sâm termin 'bog' bio nedovoljno jasan. Nužno je bilo precizno imenovati tog boga. Sa sličnom su se situacijom susreli i pisci Novoga zavjeta koji su morali definirati boga koji je bio u središtu njihove vjere, te ga razlikovati od mnogih drugih bogova koje se štovalo i priznavalo na tom području, napose u Maloj Aziji.

Nauk o Trojedinome Bogu tako *identificira* i *imenuje* kršćanskog Boga – no identificira i imenuje tog Boga na način koji je u skladu s biblijskim svjedočanstvom. To ime nismo mi izabrali; to ime je za nas izabrano i imamo pravo upotrebljavati ga. Na ovaj način Jenson brani prvenstvo Božje samoobjave nad ljudskim konstrukcijama o Bogu. 'Evanđelje ovako identificira Boga: Bog je onaj koji je podigao Izraelova Isusa od mrtvih. Može se reći da je sva zadaća teologije u tome da razjasni ovu rečenicu na razne načine. Jedan je od tih načina trinitarni jezik i misao.' U ranijem smo poglavlju spomenuli način na koji je rana Crkva bila ponekad sklona pomiješati distinktivne kršćanske ideje o Bogu s onima koje su proistjecale iz helenističkog konteksta u koji se Crkva proširila. Nauk o Trojedinome Bogu, tvrdi Jenson, jest i bio je nužni obrambeni mehanizam protiv takvih razvojnih tijekova. On Crkvi omogućava da otkrije posebnost svoga vjerovanja i izbjegne opasnost apsorbiranja od strane konkuretnih koncepcija o Bogu.

Crkva, međutim, nije mogla ignorirati svoj intelektualni kontekst. Ukoliko je, s jedne strane, njezina zadaća braniti kršćanski pojam o Bogu od konkurentskih koncepcija o božanstvu, druga je njena zadaća 'metafizička analiza trinitarnog imenovanja Boga u Evanđeljima'. Drugim riječima, ona je primorana upotrebljavati filozofske kategorije svoga vremena kako bi objasnila što točno kršćani vjeruju o svome Bogu i kako se ovo vjerovanje razlikuje od drugih opcija. Tako je, premda paradoksalno, pokušaj odvajanja kršćanstva od helenizma doveo do uvođenja helenističkih kategorija u trinitarni diskurs.

Nauk o Trojedinome Bogu usredotočuje se dakle na tvrdnju da Bog prema Pismu i prema svjedočanstvu Crkve ima svoje ime. U hebrejskoj tradiciji Boga se prepoznavalo u povijesnim događajima. Jenson spominje koliko starozavjetnih tekstova identificira Boga po njegovim djelima u povijesti – kao što je oslobođenje Izraela iz egipatskog sužanjstva. Sličan je način vidljiv i u Novome zavjetu: Boga se prepoznaje u povijesnim događajima, ponad svega u uskrsnuću Isusa Krista. Boga se identificira u odnosu na Isusa Krista. Tko je Bog? O kojemu bogu govorimo? O onome Bogu koji je podignuo Isusa od mrtvih. Kako to Jenson kaže, 'pojava semantičkog oblika u kojemu se uporabe riječî 'Bog' i 'Isus Krist' međusobno određuju' od presudne je važnosti u Novome zavjetu.

Jenson se tako vraća osobnomu poimanju Boga nauštrb metafizičkoj spekulaciji. 'Otac, Sin i Duh Sveti' je *vlastito ime* koje nam je dano na uporabu pri imenovanju i obraćanju Bogu. 'Lingvistička sredstva identifikacije – vlastita imena, identificirajući opisi, ili oboje – nužni su religiji. Molitve, kao i druge prošnje i štovanja, moraju biti nekomu upućene.' Nauk o Trojedinome Bogu tako je instrument teološke preciznosti koji nas potiče da o Bogu primjereno govorimo.

JOHN MACQUARRIE

John Macquarrie, angloamerički pisac s korijenima u škotskoj prezbiterijanskoj tradiciji, u svojemu djelu *Principles of Christian Theology* ['Načela kršćanske teologije'] (1966.) pristupa nauku o Trojedinome Bogu iz egzistencijalističke perspektive. Macquarrie tvrdi da on nauk o Trojedinome Bogu 'zagovara dinamično, nasuprot statičnom razumijevanju Boga'. No, može li dinamični Bog istovremeno biti postojan? Macquarrieva promišljanja o ovoj napetosti vode ga prema zaključku da 'čak i ako se Bog nije objavio kao trojedini, morali bismo o njemu misliti na takav način'. On na sljedeći način istražuje dinamičko poimanje Boga u kršćanskoj tradiciji.

1 Oca se razumijeva kao *primordijalni Bitak*. Pod time treba razumjeti

'konačni čin ili silu omogućavanja-da-se-bude, uvjet mogućnosti postojanja, ne samo izvor svega što jest, već i svih mogućnosti bitka'.

2 Sina treba promišljati kao *izražajni Bitak*. 'Primordijalni Bitak' treba se izraziti u svijetu bićâ, što i čini 'istjecanjem kroz izražajni Bitak'. Prihvaćajući ovaj pristup, Macquarrie preuzima ideju o Sinu kao o Riječi ili Logosu, koji je djelatan s Ocem pri stvaranju svijeta. On taj oblik Bitka eksplicitno povezuje s Isusom Kristom: 'Kršćani vjeruju da se Očev Bitak najviše izrazio u konačnom biću Isusovu'.

3 Duha Svetog treba razumijevati kao *ujedinjavajući Bitak*, jer je funkcija Duha 'održati, ojačati gdje je potrebno i obnoviti jedinstvo Bitka s bićima'. Zadaća Duha jest potaknuti novu i višu razinu jedinstva Boga i svijeta (između 'Bitka' i 'bićâ', da upotrijebimo Macquarrieove termine); on vodi bićâ natrag u novo i bogatije jedinstvo s Bitkom koji im, na prvome mjestu, omogućuje biti.

Jasno je da nam Macquarrieov pristup zaista pomaže, jer povezuje nauk o Trojedinome Bogu s egzstencijalnom situacijom čovječanstva. Očita je, međutim, i njegova slabost, jer je riječ o određenoj nategnutosti u pridavanju egistencijalnih funkcija osobama Trojstva. Netko bi se mogao pitati što bi se dogodilo kada bi Trojstvo slučajno imalo četiri člana; vjerojatno bi Macquarrie skovao četvrtu kategoriju Bitka kako bi riješio ovu situaciju? No, to je općeniti problem egzistencijalnih pristupa, a ne samo ovog.

Također je zanimljivo razmotriti može li se Macquarrieov pristup smatrati oblikom modalizma – posebno *funkcionalnog modalizma* kojeg smo ranije istražili. Čini se da Macquarrie tvrdi da nauk o Trojedinome Bogu treba promišljati kao objavu tri modusa božanskoga bića.

Macquarrieov pristup ovjetljava i jake i slabe točke egzistencijalističkog pristupa teologiji. Općenito govoreći, on se može izložiti na sljedeći način:

Snaga ovog pristupa je u tome što predstavlja snažnu dopunu dimenziji kršćanske teologije upućivanjem na načine odnosa teologije prema strukturama ljudske egzistencije.

Slabost ovog pristupa jest u tome što je, iako prikladan za *egzistencijalno obogaćenje* postojećih kršćanskih nauka, manje uspješan u *formuliranju* tih nauka.

Razmotrivši razne pristupe nauku o Trojedinome Bogu, sada se okrećemo iznimno važnoj povijesnoj i teološkoj raspravi; naime, modelu međusobnog odnosa Duha Svetoga i Sina. Ova je kontroverza postala poznata kao rasprava *filioque* i razmotrit ćemo je u nastavku.

FILIOQUE KONTROVER

Jedan od najznačajnijih događaja u ranoj povijesti Crkve bio je dogovor unutar Rimskog Carstva, kako Istočnoga, tako i Zapadnog, o Nicejskom vjerovanju. Ovaj je dokument želio utemeljiti doktrinarnu postojanost Crkve u vrlo važnom razdoblju njezine povijesti. Dio teksta o kojemu je postignut konsenzus ustvrdio je da Duh Sveti 'izlazi od Oca'. No, do devetog je stoljeća u Zapadnoj crkvi ovaj izričaj često modificiran, te se govorilo da Duh Sveti 'izlazi od Oca i Sina'. Latinski termin *filioque* koji doslovno znači 'i od Sina' označava od tada taj dodatak, koji je sada normativan u Zapadnoj crkvi i teologiji. Ideja o 'dvostrukom proizlaženju' Duha Svetoga bila je izvorom velike uzrujanosti grčkih pisaca: ne samo da im je predstavljala ozbiljnu poteškoću, već je omogućavala neovlašteno zadiranje u, kako se držalo, nepovredivi tekst vjerovanja. Mnogi su stručnjaci ovo loše raspoloženje smatrali doprinosom razdvajanju između Istočne i Zapadne crkve, koje se dogodilo oko 1054.

Rasprava *filioque* važna je i kao teološka rasprava i kao važan problem u suvremenim odnosima između Zapadne i Istočne crkve. Predlažemo stoga detaljnije istraživanje tog problema. Može li se dakle reći da Duh izlazi *samo od Oca* ili *od Oca i Sina*. Prvo se stajalište povezuje s Istočnom crkvom i najsnažniji je izraz pronašlo u spisima Kapadocijskih otaca; drugo je pak povezano sa Zapadnom crkvom i razvio ga je Augustin u raspravi *O Trojstvu*.

Grčki patristički pisci tvrdili su da postoji samo jedan izvor bitka u Trojstvu. Sâm je Otac jedini i vrhovni uzrok svih stvari, uključujući Sina i Duha u Trojstvu. Sin i Duh proizlaze od Oca, no na različite načine. U potrazi za prikladnim pojmovima za izražavanje ovog odnosa teolozi su se usredotočili na dvije poprilično različite slike: Sin je *rođen* od Oca, dok Duh *izlazi* od Oca. Ova dva pojma žele izraziti ideju da i Sin i Duh proizlaze od Oca, no na različite načine. Jezik je nespretan i odražava činjenicu da je ove grčke riječi (*gennesis* i *ekporeusis*) teško prevesti na suvremeni jezik.

Kako bi pomogli u razumijevanju ovog složenog procesa, grčki su oci upotrebljavali dvije slike. Otac izgovara svoju riječ, i tu riječ izriče svojim dahom kako bi omogućio da se ova riječ čuje i primi. Slike koje se ovdje upotrebljavaju, a snažno su utemeljene na biblijskoj tradiciji, slika su Sina kao Riječi Božje i Duha kao daha Božjega. Postavlja se očito pitanje: zašto su Kapadocijski oci i drugi grčki pisci potrošili toliko vremena i truda razdvajati na ovaj način Sina i Duha? Odgovor je važan. Nerazlikovanje načina na koji Sin i Duh proizlaze od Oca dovelo bi do poimanja da Bog ima dva sina, što bi uzrokovalo nesavladive probleme.

U ovom je kontekstu nezamislivo govoriti da Duh Sveti treba izlaziti od Oca i Sina. Zašto? Jer bi to potpuno narušilo načelo o Ocu kao o jedinome izvoru čitavog božanstva. Time bi se takoder tvrdilo da postoje *dva* izvora božanstva, sa svim unutarnjim proturječnostima i napetostima koje bi time nastale. Ako bi Sin dijelio isključivu Očevu sposobnost da bude izvorom čitavog božanstva, ta sposobnost više ne bi bila isključiva. Zato je grčka Crkva zapadnu ideju 'dvostrukog proizlaženja' Duha smatrala nečime što se približava opasnom krivovjerju.

Grčka tradicija nije, međutim, potpuno jednoglasna po ovome pitanju. Ćiril Aleksandrijski nije se ustručavao govoriti da Duh 'pripada Sinu', a slične su se ideje brzo razvijale u Zapadnoj crkvi. Rani su zapadnokršćanski pisci bili promišljeno oprezni glede definiranja točne uloge Duha u Bogu. U svojoj raspravi *O Trojstvu* Hilarije iz Poitiersa zadovoljio se s izjavom da 'ne bi mogao ništa reći o [Božjemu] Svetom Duhu osim da je [Božji] Duh'. Zbog ovog su opreza neki čitatelji posumnjali da je on zapravo bio binitarijanac koji vjeruje u puno božanstvo samo Oca i Sina. Međutim, u drugim ulomcima iste rasprave postaje jasno da Hilarije tvrdi kako Novi zavjet upućuje na to da Duh izlazi i od Oca i od Sina, a ne samo od Oca.

Augustin je ovo razumijevanje proizlaženja Duha od Oca i Sina dalje razvio i dao mu je klasični izraz. Vjerojatno se nadovezujući na stajalište koje je natuknuo Hilarije, Augustin je tvrdio da se Duha treba razumjeti kao onoga koji izlazi iz Sina. Jedan od tekstova na koje se poziva je Ivan 20,22 gdje se izvještava kako je uskrsli Krist dahnuo u svoje učenike i rekao: 'Primite Duha svetoga'. Augustin to ovako objašnjava:

AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV. xvii. 27 – xviii. 32.

> Ne možemo reći da Sveti Duh ne izlazi i od Sina. Naposljetku, rečeno je da je Duh, Duh Oca i Sina ... [citira Ivana 20,22] Sveti Duh ne izlazi samo od Oca, već i od Sina.

Augustin je smatrao da time sažima opći dogovor između Istočne i Zapadne crkve. Na žalost, čini se da njegovo znanje grčkoga jezika nije bilo dovoljno dobro da uvidi kako su Kapadocijski oci prihvatili poprilično drugačije stajalište. Bez obzira na to, postoje točke u kojima je Augustin očito želio obraniti posebnu ulogu Oca u Trojedinome Bogu:

Isto, XV. xvii. 27 – xviii. 32.

> Postoji dobar razlog zašto u ovom Trojstvu govorimo samo o Sinu kao o Riječi Božjoj, samo o Duhu Svetome kao o daru Božjem i samo o Bogu Ocu kao onome od kojega je rođena Riječ i od kojega Duh Sveti prvenstveno proizlazi. Dodajem riječ 'prvenstveno', jer učimo da Duh Sveti izlazi i od Sina. No, to je opet nešto što je Sinu dano od Oca – ne da on nikada nije živio bez toga, jer sve što Otac daje svojoj jedinorođenoj Riječi daje joj u činu njezina rođenja. On je rođen na takav način da od njega također izlazi i zajednički dar, tako je i Duh Sveti, Duh obojice.

Što je dakle Augustin mislio kada je ulogu Duha razumio na ovaj način? Odgovor leži u njegovu osebujnom razumijevanju Duha kao 'sveze ljubavi' Oca i Sina. Augustin je razvio ideju odnosa u Bogu, tvrdeći da su osobe Trojstva određene njihovim međusobnim odnosom. Duha stoga treba smatrati odnosom ljubavi i zajedništva između Oca i Sina, odnosa za kojeg Augustin vjeruje da je ključan za prikaz jedinstva volje i svrhe Oca i Sina u četvrtome Evanđelju.

Temeljne razlike između dva pristupa možemo sažeti na sljedeći način:

1 *Grčka* namjera bila je očuvati ideju jedinstvene pozicije Oca kao jedinog izvora božanstva. Time što i Sin i Duh proizlaze od Oca, iako na različite ali ravnopravne načine, njihovo je božanstvo očuvano. Grcima se činilo

da latinski pristup uvodi dva odvojena izvora božanstva u Bogu, te time zanemaruje ključnu razliku između Sina i Duha. Sin i Duh, držalo se, imaju različite, no komplementarne uloge; dok je Zapadna crkva na Duha gledala kao na *Duha Kristova*. Uistinu, brojni su moderni pisci iz ove tradicije, kao što je to bio ruski pisac Vladimir Lossky, kritizirali zapadni pristup. U svome eseju 'Proizlaženje Duha Svetoga' Lossky tvrdi da zapadni pristup neizbježno depersonalizira Duha, vodi pogrješnom naglasku na osobu i djelo Kristovo, te svodi Boga na neosobno načelo.

2 *Latinska* je namjera bila osigurati ispravno razlikovanje između Sina i Duha, no istovremeno pokazati kako se oni međusobno odnose. Razumijevanje ideje 'osobe' neizbježno je rezultirao time da se i Duha razumijeva na taj način. Osjetljivi prema grčkomu stajalištu, kasniji su latinski pisci naglašavali da nisu smatrali kako njihov pristup pretpostavlja dva izvora božanstva u Bogu. To je posebno razjasnio jedanaesti koncil u Toledu, na kojega smo već uputili u ovome poglavlju.

> ...vjerujemo da je Duh Sveti, koji je treća osoba u Trojstvu, jednak i jednak Bog s Bogom Ocem i Sinom, da je iste supstancije i iste naravi: ipak, on nije rođen niti stvoren, nego proizlazi od obojice i Duh je obojice. Vjeruje se da taj Duh Sveti nije niti nerođen niti rođen; kad bismo naime rekli da je nerođen kazali bismo (da postoje) dva Oca; (kad bismo rekli) da je rođen ispovijedali bismo dva Sina; za njega se pak kaže da je Duh ujedno i Oca i Sina, a ne samo Oca ili pak samo Sina. On naime ne izlazi iz Oca u Sina, niti pak izlazi iz Sina kako bi posvetio stvorenje, nego se kaže da zajedno proizlazi od obojice; tako se naime priznaje ljubav i svetost obojice. Taj je Duh Sveti poslan od obojice, kao što se vjeruje da je Sin [od Oca]; i ne smije ga se smatrati manjim od Oca i Sina...

DENZINGER, *Nav. dj.*, §527, str. 145.

Slične su ideje izložili kasniji koncili. Tako je koncil u Lyonu (1274.) izjavio da 'Duh Sveti izlazi od Oca i Sina, *no ne od dva nego od jednog izvora*'. Međutim, unatoč takvim razjašnjenjima, ovaj nauk ostaje izvorom prepiranja između Istočne i Zapadne crkve, koje se u skoroj budućnosti vjerojatno neće otkloniti.

Razmotrivši kršćanski nauk o Bogu možemo se okrenuti prema drugoj glavnoj temi kršćanske teologije: identitetu i značaju Isusa Krista. Već smo spomenuli da kršćanski nauk o Trojedinome Bogu izrasta iz kristoloških razmišljanja. Prikladno je stoga sada istražiti razvoj kristologije kao posebnoga predmeta.

PITANJA UZ 10. POGLAVLJE

1 Mnogi teolozi skloni su o Bogu govoriti kao o 'Stvoritelju, Otkupitelju i Održavatelju', a ne na tradicionalan način kao o 'Ocu, Sinu i Duhu Svetome'. Što se dobiva takvim pristupom? I koje poteškoće iz njega proizlaze?
2 Zašto je dvadeseto stoljeće doživjelo novo zanimanje za nauk o Trojedinome Bogu?
3 Kako biste pomirili ova dva iskaza: 'Bog je osoba' i 'Bog je tri osobe'?
4 Je li Trojstvo nauk o Bogu, ili o Isusu Kristu?
5 Sažmite nauk o Trojedinome Bogu iz spisa Augustina iz Hipona ili Karla Bartha.
6 Ima li razlike u tome da Duh izlazi samo od Oca, ili od obojice, i Oca i Sina?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 3.

BARNES, M. R. i WILLIAMS, D. H. (ur.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1993.

BOBRINSKY, BORIS, *The Mistery of the Trinity: Triniatrian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*, St Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY, 1999.

BOFF, LEONARDO, *Trinity and Society*, Burns & Oates, London, 1988.

BROWN, DAVID, *The Divine Trinity*, Duckworth,London, 1988.

BUTIN, PHILIP W., *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationships*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

CUNNINGHAM, DAVID S., *The Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.

DEL COLLE, RALPH, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford University Press, New York, 1994.

FAHEY, MICHALE A. i MEYENDORFF, JOHN, *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, NY, 1977.

GUNTON, COLIN E., *The Promise of Triniarian Theology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1991.

HAUGH, RICHARD S., *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Nordland Publishing, Belmont, MA, 1975.

HILL, WILLIAM J., *The Three-Personed God: The Trinity as the Mystery of Salvation*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1982.

JENSON, ROBERT W., *The Triune Identity: God according to the Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

JÜNGEL, EBERHARD, *The Doctrine of the Trinity*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1976.

KIMEL, A. K. (ur.), *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992.

LONERGAN, BERNARD J. F., *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

MOLTMANN, JÜRGEN, *The Trinity and the Kingdon of God*, SCM Press, London, 1981.

O'Donnell, John J., *The Mystery of the Triune God*, Sheed & Ward, London, 1988.

PETERS, TED, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Westminster/John Knox Press, Loiusville, KY, 1993.

RAHNER, KARL, *The Trinity*, Burns and Oates, London, 1970.

REID, DUNCAN, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Scholars Press, Atlanta, 1997.

THOMPSON, JOHN, *Modern Trinitarian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

TORRANCE, ALAN J., *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description of Human Participation*, T.&.T. Clark, Edinburgh, 1996.

TORRANCE, THOMAS F., *The Trinitarian Faith*, T.&.T. Clark, Edinburgh, 1988.

WAINWRIGHT, ARTHUR W., *The Trinity in the New Testament*, SPCK, London, 1969.

Weinandy, Thomas G., *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, T.&.T. Clark, Edinburgh, 1995.

WELCH, CLAUD, *In This Name: The Trinity in Contemporary Theology*, Charles Scribner's Sons, New York, 1952.

WILLIS, W. WAITE, *Theism, Atheism, and the Doctrine of the Trinity: The Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism*, Scholars Press, Atlanta, 1987.

NAUK O OSOBI ISUSA KRISTA

11

Područje kršćanske teologije poznato kao 'kristologija' bavi se osobom Isusa Krista. Ovo se poglavlje bavi poimanjima Kristove osobe koja su bila važna u kršćanskoj tradiciji. Razjasnit ćemo da se problemi, koji će se raspravljati u ovome poglavlju, mogu nazvati 'klasičnim', jer su prevladavali u kristološkim istraživanjima unutar kršćanske tradicije prije pojave prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo je postavilo novi niz pitanja i otvorilo je mrežu novih rasprava koje nemaju svojih stvarnih usporednica u razdoblju prije 1700. U ovom će se poglavlju opširnije raspravljati o tim problemima. Naš je predmet zanimanja u ovom poglavlju iznošenje klasičnih pristupa kristologiji.

ODNOS IZMEĐU KRISTOLOGIJE I SOTERIOLOGIJE

Starija djela kršćanske teologije često su oštro razlikovala između pitanja o 'osobi Isusa Krista' ili 'kristologiji', s jedne strane, od pitanja o 'djelu Isusa Krista' ili 'soteriologiji', s druge. Održali smo to razlikovanje i u ovome djelu iz edukativnih razloga, kako cjelovita rasprava oba ova područja ne bi bila sadržana u jednom poglavlju. Smatra se, međutim, da je, osim poradi potrebe izlaganja gradiva, ovo razlikovanje vrlo štetno. Danas se općenito prepoznaje uska veza između ta dva područja. Među zamjedbama koje su dovele do ovakvog razvoja, sljedeće su od iznimne važnosti.

1 *Kantovsko razlikovanje između Ding-an-sich ('stvar po sebi') i njene percepcije.* Kantov je argument da stvari ne možemo izravno spoznati već ih samo percipirati ili shvatiti njihov utjecaj. Iako opširno objašnjenje nadilazi granice ovog sveska, jasne su njegove teološke implikacije: identitet Isusa spoznat je kroz njegov utjecaj na nas. Drugim riječima, Kristova osoba postaje spoznata putem njegovih djela. Postoji stoga organska veza kristologije i soteriologije. Ovaj je pristup prihvatio Albrecht Ritschl u svom djelu *Kršćanski nauk o opravdanju i pomirenju* (1874.). Ritschl je tvrdio da je neispravno razdvajati kristologiju i soteriologiju, jer mi opažamo 'narav i atribute, to jest određenje bića samo po učinku stvari na nas, a narav i opseg njegova utjecaja na nas promišljamo kao njegovu bit'.

2 *Povećana svijest o srodnosti funkcionalnih i ontoloških kristologija* – to jest, između kristologijâ koje se bave pitanjem Kristove *funkcije ili djela* i onih koje utvrđuju njegov *identitet ili bitak.* Atanazije je jedan od najranijih kršćanskih pisaca koji to eksplicitno razlikuje. Samo Bog može spasiti, tvrdi on. No, Krist je spasitelj. Što nam taj iskaz o Kristovoj *funkciji* govori o njegovu *identitetu*? Ako je Isus u mogućnosti djelovati kao spasitelj, tko on tada mora biti? Kristologija i soteriologija stoga se smatraju dvjema stranama istog novčića, a ne dvama neovisnim misaonim područjima.

Ovu je točku posebno snažno istaknuo Wolfhart Pannenberg, naglašavajući način na koji su kristologija i soteriologija najuže povezane u kršćanskoj misli.

WOLFHART PANNENBERG, *Jesus – God and Man*, Westminster Press, Philadelphia, 1968., str. 38–39.

Isusovo božanstvo i njegov oslobađajući i otkupiteljski značaj za nas povezani su na najuži mogući način. Pri tome je prikladna Melanchthonova slavna rečenica: 'Tko je Isus Krist postaje spoznatljivo po njegovim djelima.' ... Od Schleiermachera, uska veza kristologije i soteriologije općenito je prihvaćena u teologiji. To se posebno može vidjeti u jednoj od karakteristika moderne kristologije. Više se ne razdvaja božansko-ljudska osoba i otkupiteljsko djelo Isusa Krista, kao u srednjovjekovnoj skolastičkoj teologiji i u dogmatikama na početku protestantske ortodoksije šesnaestog i sedamnaestog stoljeća, već se sa Schleiermacherom obje smatraju dvjema stranama iste stvari.

Važnost ovoga može se vidjeti u usporedbi Nestorijeva kristološkog stila (koji naglašava Kristovu ljudskost, napose kao moralni primjer) i pelagijanske kristologije (koja naglašava potpunu slobodu ljudske volje). Za Pelagija, čovječanstvo je sposobno činiti dobro, samo mu treba reći što da čini. Kristov moralni primjer to omogućuje. Egzemplaristički nazor o Kristu tako je povezan s razumijevanjem ljudske naravi koje minimalizira širinu ljudskog grijeha, kao i čudnu i tragičnu povijest čovječanstva uopće. Kao što je to engleski teolog Charles Gore stoljeće ranije pronicljivo naglasio u često citiranom ulomku:

CHARLES GORE, 'Our Lord's Human Example', u: *Church Quarterly Review*, br. 16/1883., str. 282–313; citat na str. 298.

Neprimjerena poimanja Kristove osobe idu pod ruku s neprikladnim poimanjima onoga što ljudska narav može. Nestorijevsko poimanje Krista ... određuje Krista kao primjer onoga što čovjek, ako je dovoljno svet, može učiniti, te ući u predivno jedinstvo s Bogom; Krist, međutim, ostaje pritom jedan čovjek među mnogima, zatvoren u granice jedne ljudske osobnosti, koja na čovjeka utječe jedino izvanjski. On može biti Otkupitelj čovječanstva samo utoliko, i nikako drugačije, ukoliko čovjek može biti spašen izvanjski, nekim očitim primjerom. Nestorijev je Krist logički povezan s Pelagijevim čovjekom ... Nestorijev Krist primjereni je Spasitelj Pelagijeva čovjeka.

Iako Gore vjerojatno pretjeruje, on imenuje važnu poveznu točku između kristologije i soteriologije. Egzemplaristička soteriologija sa svojim razumijevanjem naravi i uloge moralnog primjera Isusa Krista u konačnici je srodna Pelagijevu nazoru o situaciji i sposobnosti čovjeka. Smanjen je ontološki jaz između Krista i nas, kako bi se minimalizirao diskontinuitet između njegove i naše moralne osobnosti. Krist je vrhovno ljudsko biće koje pokazuje autentični ljudski stil življenja, koji navodno možemo biti u stanju slijediti. Naš stav o tome tko Isus u konačnici jest odražava naše razumijevanje palog čovječanstva.

Usprkos ovome, ne postoji dogovor koliki se naglasak treba dati soteriologiji unutar kristologije. Kako će nam kasnije postati jasnije, pristup kojega je, naprimjer, preuzeo Rudolf Bultmann svodi izgleda kristologiju na golu činjenicu 'da' je postojao neki povijesni lik s kojim se *kerygma* (to jest, navještaj o Kristu) može povezati i njemu pripisati. Prvotna funkcija *kerygme* jest prenijeti soteriološki sadržaj Krist-događaja. Sličan pristup, kojega se može pronaći u spisima A. E. Biedermanna i Paula Tillicha, naglašava razliku između 'kristovskog načela' i povijesne Kristove osobe. To je neke pisce, napose Wolfharta Pannenberga, navelo da izrazi zabrinutost zbog izgrađivanja kristologije na osnovama soteriologije (što bi je učinilo ranjivom na kritike Ludwiga Feuerbacha), umjesto njenog utemeljenja u samoj Isusovoj povijesti.

MJESTO ISUSA KRISTA U KRŠĆANSKOJ TEOLOGIJI

Osoba Isusa Krista od središnje je važnosti u kršćanskoj teologiji. Dok se 'teologija' može odrediti kao 'govor o *Bogu*' uopće, 'kršćanska teologija' u središte pozornosti stavlja ulogu Isusa Krista. Narav te uloge složena je, a najbolje je se može razumjeti razmatranjem njezinih različitih dijelova. Prvi dio je povijesni, dok su ostala tri po karakteru više teološka.

ISUS KRIST JE POVIJESNA ISHODIŠNA TOČKA KRŠĆANSTVA

Ova je zamjedba relativno kontroverzna. Povijesna je činjenica da je Isusov dolazak utemeljio kršćansku zajednicu. Međutim, tumačenje ovog problema malo je složenije. Razmotrimo, naprimjer, pitanje je li Isus iz Nazareta uveo išta *novoga* u svijet. Za prosvjetiteljske pisce, Isus iz Nazareta samo je ponovno objavio naravnu religiju koju su okaljali njegovi sljedbenici, uključujući Pavla. Nema ništa novoga u njegovim riječima i djelima. Isusovi uvidi, koliko god bili ispravni, mogu se usvojiti uporabom svesposobnoga ljudskog razuma. Racionalizam je tako tvrdio da Isus nije imao ništa *ispravnoga* i *novoga* za reći; ukoliko je bio u pravu, uglavnom se slagao s onim što je ljudski razum oduvijek znao; jer ukoliko bi rekao išta novoga (to jest, nečeg prethodno nepoznatog razumu) to bi, po definiciji, bilo iracionalno i stoga bezvrijedno.

Potpuno drugačiji pristup povezan je s njemačkim liberalnim protestantizmom, napose s onim razvijenim u spisima Albrechta Benjamina Ritschla. Ritschl tvrdi da je Isus iz Nazareta donio nešto *novo* u ljudsku situaciju, nešto što je razum prethodno nijekao. 'Isus je bio svjestan *novog i stoga prethodno nepoznatog odnosa s Bogom*.' I dok su racionalisti vjerovali u univerzalnu racionalnu religiju, kojoj su pojedinačne svjetske religije u krajnjoj instanci samo sjena, Ritschl je tvrdio da je to prazno sanjarenje, apstrakcija bez povijesne utemeljenosti. Kršćanstvo kao povijesna religija posjeduje određene nedvojbene teološke i kulturne karakteristike, što dijelom duguje Isusu iz Nazareta.

Koliko god važno bilo ovo povijesno razmatranje, kršćanska teologija je Isusa, kao što ćemo vidjeti u nastavku, smjestila u tri specifično *teološka* područja. Bez obzira na to, mora se naglasiti kako je ova povijesna dimenzija značaja Isusa Krista od neprekidne važnosti. Kršćanstvo nije skup samodostatnih i samostojećih ideja; ono predstavlja odgovor na pitanja postavljena životom, smrću i uskrsnućem Isusa Krista. Kršćanstvo je povijesna religija koja je nastala kao odgovor na posebni skup događaja koji imaju središte u Isusu Kristu i kojima se kršćanska teologija mora vraćati u svom promišljanju.

Ovo je važna točka za razumijevanje trajne važnosti Svetoga Pisma u kršćanskoj tradiciji. Kristologija i svetopisamski autoritet nerazrješivo su povezani, jer nam Pismo omogućuje spoznaju Isusa Krista. Novi zavjet jedini je dokument kojega posjedujemo, a kršćanska Crkva je prepoznala da on autentično utjelovljuje i sadržajno uokviruje njezino razumijevanje Isusa, kao i utjecaj kojega je on imao na ljudske živote i razmišljanja. Izvješća koja o Isusu imamo iz izvankanonskih izvora nisu baš pouzdana, te imaju vrlo ograničenu vrijednost. Autoritet Pisma tako počiva dijelom na povijesnim razmatranjima. No ta se povijesna razmatranja moraju dopuniti teološkim promišljanjima – da, naprimjer, posebna kršćanska spoznaja dolazi po Isusu Kristu te da je ta spoznaja dana jedino u Pismu. Sada ćemo nastaviti razmatranje tih eksplicitno teoloških zamjedbi.

ISUS KRIST OBJAVLJUJE BOGA

Središnji element kršćanske teologije usredotočuje se na ideju o *Božjoj objaviteljskoj prisutnosti* u Kristu. Smatra se da Isus Krist čini Boga spoznatljivim na poseban način, osebujan za kršćanstvo. Vjerojatno najradikalniji iskaz ovog uvjerenja može se pronaći u *Crkvenoj dogmatici* Karla Bartha:

KARL BARTH, *Church Dogmatics*, 14 sv., Clark, Edinburgh, 1936–1975, sv. II/2, str. 52–53.

> Kada Sveto Pismo govori o Bogu, ono našoj pozornosti ili mislima ne dopušta da nasumce odlutaju ... Kada Sveto Pismo govori o Bogu, našu pozornost i misli usredotočuje na jednu točku i ono što se u toj točki spoznaje ... Ako se nadalje pitamo o točki na kojoj, prema Pismu, naša pozornost i misli trebaju biti usredotočene, tada nas od početka do kraja Biblija usmjerava na ime Isusa Krista.

Ovo uvjerenje stoljećima je stajalo kao središnje unutar glavne struje kršćanstva. Tako pisac Druge Klementove poslanice, vjerojatno iz sredine drugoga stoljeća, započinje svoju poslanicu tvrdnjom da 'o Isusu Kristu moramo misliti kao o Bogu'. Poznati engleski teolog Arthur Michael Ramsey naglašava istu teološku poantu kao i Barth: 'važnost ispovijedanja 'Isus je Gospodin' ne znači samo da je Isus božanske naravi, već i da je Bog kristolik.'

'Kristološka usredotočenost' bila je predmetom velike rasprave među onima koji se bave dijalogom između kršćanstva i drugih religija, te ćemo joj se kasnije vratiti kako bismo istražili njezine implikacije. Trenutno želimo samo napomenuti da je kršćanstvo prepoznalo, kao povijesnu činjenicu, nemogućnost govorenja o 'Bogu' unutar parametara kršćanske tradicije ukoliko ono nije povezano s govorom o osobi i djelu Isusa Krista.

ISUS KRIST JE DONOSITELJ SPASENJA

Središnja misao glavne struje kršćanske misli jest da je spasenje, u kršćanskom smislu te riječi, iskazano po i kroz, te uspostavljeno na osnovi života, smrti i uskrsnuća Isusa Krista. Mora se spomenuti kako je pojam 'spasenja' složen. Tvrdnja 'Isus Krist omogućava spasenje' ne znači nijekati kako su drugim sredstvima mogući i drugi oblici spasenja; već jednostavno se naglašava kako se, u kršćanskoj tradiciji, osebujno kršćansko razumijevanje spasenja može ostvariti samo po Isusu Kristu.

Ova srž kršćanske vjere bila je predmetom zanimanja revizionista koji su se bili uznemirili zbog njenih potencijalnih implikacija na dijalog između kršćanstva i drugih religija. Tome ćemo se vratiti na prikladnom mjestu u ovoj knjizi.

ISUS KRIST KAO MODEL OTKUPLJENOG ŽIVOTA

Središnje pitanje kršćanske duhovnosti i etike bavi se naravi kršćanske egzsitencije u pogledu njenih duhovnih i etičkih dimenzija. Sâm je Novi zavjet snažno *kristomorfan** u pogledu razumijevanja naravi otkupljenog života – to jest, on tvrdi da samo Isus Krist omogućuje taj život te određuje njegov oblik. Novozavjetna slika o 'suobličenju s Kristom' dobro izražava ovu zamjedbu. Problemi s time povezani imaju važnost napose glede pitanja o načinu na koji Krist vjernicima može biti etički i duhovni primjer.

To je spomenuo škotski teolog James Denney (1856.–1917.), koji je bio pročelnikom United Free Church College u Glasgowu od 1897. do svoje smrti dvadeset godina kasnije. U svome glavnom djelu, naslovljenom *The Christian Doctrine of Reconciliation* ['Kršćanski nauk o pomirenju'] i objavljenom u godini njegove smrti, Denney je suprotstavio dva manjkava razumijevanja Kristove uloge u kršćanskom životu. Prvi – kojega naziva 'socijanski' – Krista smatra samo moralnim primjerom; drugi – kojeg Denney označava kao 'evanđeoski' nazor – smatra Krista temeljem spasenja jer je platio zadovoljštinu za čovječanstvo. Denney izjavljuje da su oba manjkava jer zahtijevaju potvrdu kako bi postigla cjelovito razumijevanje Kristove uloge za kršćansku vjeru:

> U prošloj je generaciji uobičajena stvar u kršćanskom nauku bila pokušaj suočenja Krista kao naše okajnice i pomirnice s Kristom kao 'pukim' primjerom; ovaj potonji je 'socijanski' nazor, a onaj prvi je 'evanđeoski'. Krist, međutim, a evanđeoski nazor ponekad je svoje sljedbenike naveo da to previde, naposljetku i *jest* primjerom; no barem je moguće, ukoliko se bude neosjetljiv prema nadahnuću Kristova primjera, da će to značiti ostati izvan sile pomirenja ... Što god pomirenje moglo biti, ono je nešto što ponovno ističe istaknute aspekte karaktera i vrline koje se nekako bilo previdjelo.

JAMES DENNEY, *The Christian Doctrine of Reconciliation*. Hodder & Stoughton, 1917., str. 245–246.

Uspon 'narativne teologije' posebnu je važnost pridao ovoj točki. Naglašavano je da pripovijest o Kristu upravlja kršćanskom zajednicom. Kršćanska vjera i posebno kršćanska etika oblikovane su pripoviješću o Isusu Kristu, koja daje sadržaj i bit inače apstraknim idejama vrijednosti i krjeposti. Pripovijest o Isusu upravlja tako kršćanskim promišljanjem o etici time što se držalo da način na koji je Isus djelovao ima trajnu važnost u današnjoj Crkvi.

KRISTOLOŠKE TVRDNJE U NOVOM ZAVJETU

Novi zavjet primarni je izvor za kristologiju. Međutim, novozavjetna promišljanja o Kristovoj ulozi trebaju se postaviti u starozavjetni kontekst. Naprimjer, sâm termin 'Krist', koji je tako olako poistovjećen s vlastitim imenom, ustvari je *naslov* s nizom značenja koja se u cijelosti mogu vrjednovati samo u kontekstu starozavjetnih iščekivanja dolaska Božjega Mesije (grčki: *Christos*). U ovom ćemo poglavlju istražiti glavne crte kristoloških tvrdnji iz Novoga zavjeta.

* 'Christomorphic', Nap. prev.

MESIJA Grčka riječ *Christos* prevodi hebrejski termin *mašiah*, koji je najpoznatiji u svome angliciziranom obliku 'Mesija', što u korijenu znači 'pomazanik'. Iako je stari Izrael pomazivao i proroke i svećenike, termin se prvenstveno upotrebljavao pri pomazanju kralja. U kontekstu snažno teocentričnog svjetonazora starog Izraela, kralj je netko tko je bio pomazan od Boga. Pomazanje – to jest, trljanje ili polijevanje nekoga maslinovim uljem – bio je javni znak Božjega izabranja za kraljevsku zadaću.

Termin se s vremenom počeo povezivati s nizom iščekivanja o budućnosti Izraela, usredotočenih na iščekivanje nagoviještena dolaska novoga kralja koji bi, poput Davida, vladao nad obnovljenim Božjim narodom. Postoje dokazi da su iščekivanja dostigla svoj novi vrhunac tijekom razdoblja rimske okupacije, jer su se nacionalistički osjećaji usko povezivali s mesijanskim iščekivanjima. Otkrivanje svitaka s Mrtvog mora baca dosta svjetla na takva onodobna iščekivanja. Nazvati u prvom stoljeću nekog Palestinca 'pomazanikom', značilo bi pripisati toj osobi veliku važnost.

Primjena ovog naslova na Isusa u Novom zavjetu složeno je pitanje. Neki su, naprimjer, tvrdili kako je Mesija božanski lik; drugi su tvrdili da tomu nije tako jer je Mesija samo onaj koji je omiljen i priznat od Boga. Čini se, međutim, da je ispravno tvrditi da su sljedeća četiri stava vjerodostojna:

1 Oni koji su bili privučeni Isusovom pojavom, smatrali su ga potencijalnim političkim osloboditeljem koji će svoj narod potaknuti da se odupre rimskoj prevlasti.

2 Sâm Isus nikada nije svojim sljedbenicima dopustio da ga nazivaju 'Mesijom' – što je kasnije postalo poznato pod nazivom 'mesijanska tajna' (William Wrede).

3 Ako je Isus sebe smatrao Mesijom, to nije bilo u onom politiziranom smislu koje se povezivalo sa zelotima ili s drugim snažnim nacionalističkim krugovima.

4 U tadašnje se vrijeme iščekivao pobjedonosni Mesija. Činjenica Isusove patnje nije bila u skladu s tim iščekivanjima. Ako je Isus bio Mesija, nije bio ona vrsta Mesije koju su ljudi iščekivali.

Koji je stoga značaj ovog termina za razumijevanje Isusa? Termin je vrlo važan glede razumijevanja Isusova odnosa prema Izraelu. Termin nastoji dati do znanja da se Isusa treba smatrati ispunjenjem klasičnih židovskih iščekivanja, te tako postavlja temelj za razumijevanje kontinuiteta između židovstva i kršćanstva. To je pitanje bilo vrlo značajno u Palestini prvoga stoljeća i nastavlja biti važno glede današnjih židovsko-kršćanskih odnosa.

No, kako je vrijeme prolazilo, kršćanskim je piscima to pitanje postalo krajnje nevažno, a u helenističkoj je kulturi pitanje odnosa između Crkve i Izraela bilo sasvim nevažno. Crkveni su se teolozi tada prvenstveno zanimali za ispravno smještavanje Isusa na karti ljudskosti i božanstva, a ne na nekoj drugoj karti koja bi se odnosila na Crkvu i Izrael, ili na kršćanstvo i židovstvo. Rana Crkva počela se fokusirati na druge novozavjetne kristološke naslove, jer je željela razjasniti odnos između Isusova čovještva i božanstva. Jedan od najvažnijih termina o kojemu se sada raspravljalo bio je 'Sin Božji', a kojemu se terminu sada okrećemo.

SIN BOŽJI

Stari zavjet upotrebljavao je termin 'Sin Božji' u širokom smislu i on se vjerojatno najbolje prevodi izričajem 'koji pripada Bogu'. Primjenjivalo ga se u širokome spektru kategorija, uključujući izraelski narod uopće (Izlazak 4,22), te napose davidovskog kralja i njegove nasljednike koji su vladali nad tim narodom (2 Samuelova 7,14). U svome minimalističkom smislu termin se može primijeniti jednako na Isusa, kao i na kršćane. Čini se da Isus nije eksplicitno upotrebljavao ovaj termin za sebe. Na ovaj je način termin također upotrebljavan na drugim mjestima u Novome zavjetu, napose kod Pavla i u Poslanici Hebrejima. Pavao je, naprimjer, tvrdio da je Isus 'postavljen Sinom Božjim' zbog uskrsnuća (Rimljanima 1,4).

Pavao upotrebljava termin 'Sin Božji' u odnosu i na Isusa i na vjernike. Međutim, razlikuje se sinovstvo vjernika koje nastaje adopcijom, i onog Isusovoga koje je utemeljeno na njegovu bitku kao 'Sina Božjega' (Rimljanima 8,31). U četvrtom Evanđelju i Ivanovim poslanicama, termin 'sin' (*huios*) rezerviran je za Isusa, dok se općenitiji termin 'djeca' (*tekna*) upotrebljava za vjernike. Riječ je o poruci da su vjernici osposobljeni da vjerom uđu u istu vrstu odnosa u kojemu je Isus s Ocem; međutim, odnos između Isusa i Oca pritom prethodi i temelj je odnosa između vjernikâ i Boga.

Ova tvrdnja otvara važno pitanje koje se ovdje mora spomenuti. Neki će čitatelji izraz 'Sin Božji' smatrati problematičnim zbog uporabe isključivog jezika. Pritom će naglašavati da je jednostavnije rješenje zamijeniti muški rod 'sin' s uključujućim terminom 'djeca'. Iako je ova zamjena razumljiva, ona zatamnjuje mnoga ključna razlikovanja u Novome zavjetu. Za Pavla, svi su vjernici – muškarci ili žene – 'sinovi Božji'. Time se željelo naglasiti da svi vjernici bez razlike uživaju pravo nasljedstva – pravo koje, u kulturološkim uvjetima onog razdoblja, imaju samo muška djeca. Upravo s obzirom na ovaj glavni kulturološki problem ova će knjiga, pri bavljenju novozavjetnim kristološkim naslovima, upotrebljavati tradicionalne isključive jezične oblike 'Sin Božji' i 'Sin Čovječji', na isti način kao što su tradicionalni termini 'Otac' i 'Sin' zadržani u ranijoj analizi nauka o Trojedinome Bogu.

SIN ČOVJEČJI

Za mnoge kršćane termin 'Sin Čovječji' stoji kao prirodna dopuna terminu 'Sin Božji'. On je tvrdnja Isusova čovještva, kao što je ovaj drugi termin tvrdnja njegova božanstva. No, to baš nije tako jednostavno. Termin 'Sin Čovječji' (hebrejski *ben adam* ili aramjeski *bar naša*) upotrebljava se u Starome zavjetu u tri glavna konteksta:

1 kao upućivanje na proroka Ezekijela;
2 kako bi uputio na budući eshatološki lik (Daniel 7,13–14) čiji dolazak označava kraj povijesti i dolazak Božjega suda;
3 kako bi naglasio suprotnost između poniženja i prolaznosti ljudske naravi te uzvišenog položaja ili postojanosti Boga i anđela (Brojevi 23,19; Psalam 8,4).

Treće značenje prirodno se odnosi na Isusovo čovještvo i može se potvrditi bar u nekim navodima u sinoptičkim Evanđeljima. Međutim, druga uporaba termina privukla je najveću pažnju stručnjaka.

Rudolf Bultmann tvrdio je da Daniel 7,13–14 ukazuje na iščekivanoga 'Sina Čovječjeg' na kraju povijesti, te je nadalje tvrdio da je Isus dijelio ovo iščekivanje. Isusov opis 'Sina Čovječjega gdje dolazi na oblacima s velikom moću i slavom' (Marko 13,26) treba se stoga, po Bultmannu, razumjeti kao opis lika *različitog od* Isusa. Bultmann je tvrdio da je rana Crkva kasnije stopila 'Isusa' i 'Sina Čovječjeg', te ih poistovjetila. Rana Crkva uvela je dakle primjenu ovog termina na Isusa.

S tim se mišljenjem, međutim, nisu svi složili. Drugi su stručnjaci tvrdili da 'Sin Čovječji' nosi niz ideja, uključujući patnju, zadovoljštinu i sud, smatrajući tako prirodnim i ispravnim primijeniti ih na Isusa. George Caird je novozavjetni stručnjak koji je prihvatio takav pristup, tvrdeći da je Isus upotrebljavao ovaj termin 'kako bi označio svoje bitno jedinstvo s čovječanstvom i nadasve sa slabima i poniznima, kao i svoju posebnu funkciju kao predodređenog predstavnika novoga Izraela i nositelja Božjeg suda i kraljevstva'.

GOSPODIN

Ispovijest 'Isus Krist jest Gospodin' (Rimljanima 10,9) postalo je jedno od najranijih kršćanskih vjeroispovijedanja i služilo je razlikovanju onih koji su vjerovali u Isusa od onih koji to nisu. Čini se da je termin 'Gospodin' (grčki *kyrios*, aramejski *mar*) imao snažnih teoloških implikacija, dijelom i zbog njegove uporabe pri prevođenju 'Tetragramatona' – četiri hebrejska znaka što su se upotrebljavala pri označavanju svetoga Božjeg imena u hebrejskoj verziji Staroga zavjeta, koja se na današnjim jezicima transliteriraju kao YHVH ili 'Jahve'.

U židovstvu se smatralo nedoličnim izgovarati Božje ime; stoga se rabila alternativna riječ (*adonai*). U grčkome prijevodu Staroga zavjeta, Septuaginti, upotrebljavao se termin *kyrios* pri prevođenju Božjeg imena.

Smatralo se dakle da je izraz *kyrios* rezerviran za Boga. Važan židovski povjesničar Josip Flavije zabilježio je incident u kojemu su Židovi odbili sudjelovati u kultu cara, što je bio središnji dio državne religije Rimskog Carstva. Odbili su cara imenovati 'gospodinom' (*kyrios*) zbog svojega uvjerenja da taj termin pripada samo Bogu. Primjena tog termina u Novom zavjetu na Isusa upućuje stoga na ovu bogatu tradiciju i podrazumijeva visoki stupanj istovjetnosti između Isusa i Boga.

Ovaj se proces ogleda u brojnim novozavjetnim ulomcima gdje se preuzimaju starozavjetni tekstovi koji označavaju Boga, te se isti primjenjuju na Isusa. Vjerojatno najznačajniji u tom pogledu jest tekst iz Filipljanima 2,10-11. Riječ je o predpavlovskom ulomku u kojemu vrlo rani kršćanski pisac, čiji će identitet vjerojatno zauvijek ostati nepoznat, preuzima veliki starozavjetni proglas (Izaija 45,23) da će se svako koljeno prignuti pred Gospodinom Bogom, te primjenjuje ove riječi na Gospodina Isusa Krista.

BOG

Novi zavjet pisan je na pozadini strogoga izraleskog monoteizma. Ideja da bi netko mogao biti nazvan 'Bogom' bila bi u tom kontekstu bogohulna. Novozavjetni stručnjak Raymond Brown utvrdio je, međutim, postojanje tri jasna slučaja u kojima se u Novome zavjetu Isusa naziva 'Bogom' sa značajnim implikacijama koje su u to uključene. To su:

1 Početni ulomak četvrtoga Evanđelja uključuje tvrdnju 'Riječ bijaše Bog' (Ivan 1,1).

2 Tomina vjeroispovijest u kojoj uskrsloga Krista naziva 'Gospodin moj i Bog moj' (Ivan 20,28)

3 Početak Poslanice Hebrejima u kojemu se navodom iz Psalma Isusa označava Bogom (Hebrejima 1,8).

Imajući u vidu izraženu nevoljkost novozavjetnih pisaca da, zbog svoje strogo izraelske monoteističke pozadine, o Isusu govore kao o 'Bogu', ove su tri tvrdnje od iznimnoga značaja. Naravno, držalo se da mnogi drugi tekstovi slično tvrde; ova tri su izabrana za opisivanje problema o kojemu govorimo dijelom i zbog široke prihvaćenosti njihove važnosti među novozavjetnim stručnjacima.

Ovim redcima, u kojima se iskazuje Isusov *identitet*, mogu se dodati brojni važni novozavjetni ulomci koji o Isusovu značaju govore u *funkcionalnim* pojmovima – to jest, u pojmovima koji kažu da je on nositelj određenih funkcija ili zadaća koje se povezuje s Bogom. Nekoliko ih je od velike važnosti.

1 *Isus kao spasitelj čovječanstva.* Stari zavjet je tvrdio da postoji samo jedan spasitelj čovječanstva: Bog. Ne dovodeći u pitanje spoznaju da je samo Bog Spasitelj, da samo Bog spasava, prvi su kršćani, bez obzira na to, tvrdili da je Isus Spasitelj, to jest, da samo Isus može spasiti. Riba je postala simbolom ranih kršćana, a pet grčkih riječi koje na grčkom jeziku čine riječ 'riba' (I-CH-TH-U-S) počele su označavati slogan 'Isus Krist, Božji Sin, Spasitelj'. Prema Novome zavjetu, Isus spasava ljude od njihovih grijeha (Matej 1,21); u samome njegovu imenu jest spasenje (Djela 4,12); on je 'Početnik spasenja' (Hebrejima 2,10); on je 'Spasitelj – Krist, Gospodin' (Luka 2,11). Ove tvrdnje, kao i brojne druge, podrazumijevale su da Isus djeluje kao Bog i čini nešto što može samo Bog činiti.

2 *Isusa se štuje.* U židovskom kontekstu, u kojemu su prvi kršćani djelovali, štovao se Bog i samo Bog. Pavao je kršćane u Rimu upozorio da postoji trajna opasnost da se ljudi umjesto Stvoritelju, klanjaju stvorenju (Rimljanima 1,23). Ipak, rana Crkva štovala je Krista kao Boga – ova se praksa jasno odražava još u Novome zavjetu. Tako 1. Korinćanima 1,2 govori o kršćanima kao o onima koji 'prizivlju ime Isusa Krista, Gospodina našega' te se pritom služe jezikom koji odražava starozavjetne formule za štovanje i obožavanje Boga (kao što su Postanak 4,26; 13,4; Psalam 105,1; Jeremija 10,25; Joel 2,32). Drži se stoga da je Isus Bog jer je on objekt štovanja.

3 *Isus objavljuje Boga.* 'Tko god je vidio mene, vidio je i Oca' (Ivan 14,9). Ove izuzetne riječi, tako svojstvene četvrtomu Evanđelju, naglašavaju vjerovanje da Otac djeluje i govori po Sinu – drugim riječima, da je Bog objavljen u i po Isusu. Vidjeti Isusa znači vidjeti Oca – drugim riječima, još jednom, Isusa se smatra Bogom.

PATRISTIČKA RASPRAVA O KRISTOVOJ OSOBI

Patrističko razdoblje veliku je pozornost poklanjalo nauku o Kristovoj osobi. Raspravu je vodila prvenstveno Istočna crkva; zanimljivo je da Augustin iz Hipona nikada nije napisao ništa značajnoga o kristologiji. To se razdoblje pokazalo određujućim, postavivši smjernice za raspravu o Kristovoj osobi koja je ostala normativnom sve do pojave prosvjetiteljskih rasprava o odnosu između vjere i povijesti, a koje ćemo razmotriti u sljedećem poglavlju.

Zadaća s kojom su se susretali patristički pisci sastojala se u razvijanju jedinstvene kristološke sheme koja bi uzela u obzir i objedinila razne kristološke sugestije i stavove, slike i modele što ih je moguće pronaći u Novome zavjetu i koje su prethodno ukratko razmatrane. Zadaća se pokazala složenom. S obzirom na njezino iznimno značenje za kršćansku teologiju, razmotrit ćemo u nastavku njene glavne razvojne etape.

RANI DOPRINOSI: OD JUSTINA MUČENIKA DO ORIGENA

Prvo razdoblje razvoja kristologije usredotočilo se na pitanje Kristova božanstva. Činjenica čovještva Isusa Krista većini je ranih patrističkih pisaca bila sama po sebi razumljivom. Ono što je glede Krista zahtijevalo objašnjenje – što je doista bilo izazovno – ticalo se načina na koji se on razlikovao, a ne bio sličan, od drugih ljudskih bića.

Rani su svjetonazori brzo odbačeni kao heretički. *Ebionizam*, prvenstveno židovska sljedba koja je cvjetala u ranim stoljećima kršćanstva, Isusa je smatrala običnim ljudskim bićem, ljudskim sinom Marije i Josipa. Protivnici ebionizma ovu su ograničenu kristologiju smatrali potpuno neprikladnom i ubrzo je pala u zaborav. Značajniji je bio dijametralno suprotan nazor koji je postao poznat kao *doketizam*, od grčke riječi *dokeo*, 'činiti se'. Ovaj je pristup – kojega je prikladnije smatrati teološkom tendencijom, a ne konačnim teološkim stajalištem – tvrdio da je Krist bio u potpunosti Bog, te da je njegovo čovještvo bilo samo prividno. Doketizam je bio posebno privlačan gnostičkim piscima drugoga stoljeća i tijekom tog razdoblja dostigao je svoj vrhunac. U to su se vrijeme, međutim, počeli pojavljivati i drugi nazori koji su ometali ovu tendenciju. Justin Mučenik predstavlja jedan od takvih nazora.

Justin Mučenik bio je među najvažnijim apologetima drugoga stoljeća i nastojao je pokazati kako kršćanska vjera predstavlja definitivno ostvarenje kako klasične grčke filozofije, tako i židovstva. Adolf von Harnack sažeo je način na koji je Justin razumijevao ovo definitivno ostvarenje: tvrdio je: 'Krist je Logos i Nomos'. Posebno je zanimljiva Logos-kristologija koju Justin razvija, a u kojoj propituje apologetski potencijal ideje o Logosu koja je bila aktualna u stoicizmu i u srednjem platonizmu toga razdoblja.

Logos (grčki termin koji se obično prevodi kao 'riječ', naprimjer, u smislu kako se pojavljuje u Ivanu, 1,14) treba razumjeti kao konačni objekt sve ljudske spoznaje. Jedan te isti Logos spoznaju i kršćanski vjernici i poganski filozofi; no, ovi drugi imaju djelomičan pristup njemu, dok kršćani imaju puni pristup zbog njegova otkrivenja u Kristu. Justin dakle priznaje da su predkršćanski sekularni filozofi, poput Heraklita i Sokrata, imali djelomičan pristup istini zbog načina na koji je Logos bio prisutan u svijetu.

Posebno važna ideja je ona o *logosu spermatikosu*, a koja potječe iz srednjeg platonizma. Božanski Logos posijao je sjeme u čitavoj ljudskoj povijesti; treba stoga očekivati da će ovaj 'Logos, nositelj sjemena' barem dijelom spoznati i nekršćani. Justin je stoga u mogućnosti tvrditi kako kršćanstvo gradi i usavršava uvide i anticipacije Božje objave koji se mogu pronaći u poganskoj filozofiji. Logos je privremeno spoznat putem teofanijâ (to jest, Božjih pojavâ ili očitovanjâ) u Starome zavjetu; Krist potpuno objavljuje Logosa. Justin to jasno izražava u svojoj *Drugoj apologiji*:

> Naša je religija uzvišenija od bilo kojega ljudskog naučavanja: Krist koji se pojavio nama, ljudskim bićima, predstavlja Logos u svoj svojoj punini ... Što god su filozofi ili pravnici dobro rekli, bilo je izraženo po nalaženju i promišljanju nekih aspekata Logosa. No, jer nisu poznavali Logos – koji je Krist – u svoj punini, često su proturječili samima sebi.

JUSTIN MUČENIK, *Apologia*, II. x. 2–3.

Svijet grčke filozofije tako je dobio čvrsto mjesto u kršćanskom kontekstu: shvaćen je kao uvod u Kristov dolazak, a taj dolazak donosi ispunjenje onoga što je prethodno bilo samo djelomično spoznato.

Logos-kristologija svoj je najrazvijeniji oblik dostigla u Origenovim spisima. Treba napomenuti da je Origenova kristologija složena, te da je njeno tumačenje na nekim mjestima vrlo problematično. Ono što slijedi jest pojednostavljenje toga pristupa. Prema Origenu, pri utjelovljenju, ljudska je duša sjedinjena s Logosom. No, Origen tvrdi da, iako su Logos i Otac suvječni, Logos je podređen Ocu.

Gore smo spomenuli tvrdnju Justina Mučenika kako je Logos dostupan svima, čak i samo na fragmentaran način, no njegovo potpuno otkrivenje došlo je samo po Kristu. Slične se ideje mogu pronaći kod drugih pisaca koji su prihvatili Logos-kristologiju, uključujući Origena. Origen prihvaća pristup objavi prema kojemu se Božji čin objave uspoređuje s prosvjetljenjem nastalim od 'zraka Božjih', a koje su uzrokovane 'svjetlom božanskoga Logosa'. Za Origena su i spoznaja istine i spasenje mogući izvan kršćanstva.

ARIJEVSKA KONTROVERZA

Arijevska je kontroverza razdjelnica u razvoju klasične kristologije i stoga zahtijeva da se raspravi opširnije od drugih kontroverzi o kojima je bilo riječi u prethodnim temama patrističke kristologije. Određeni aspekti povijesti ove kontroverze su nejasni i vjerojatno će takvima ostati unatoč pokušajima povjesničara da ih razjasne. Nas ovdje zanimaju teološki aspekti rasprave koji su uglavnom jasni. Ipak, treba naglasiti da mi Arijeve nazore poznajemo uglavnom u obliku kojega su nam ih prenijeli *njegovi protivnici*, što postavlja pitanje o mogućim predrasudama u njihovu predstavljanju. U nastavku ćemo, na temelju dostupnih pouzdanih izvora, pokušati predstaviti Arijeve osebujne kristološke ideje što je moguće korektnije.

Arije je naglašavao samobitnost Boga. Bog je jedan i jedini izvor svih stvorenih stvari; ništa ne postoji što u konačnici ne proizlazi od Boga. Ovaj pogled na Boga, za kojega su mnogi komentatori tvrdili da se oslanja više na helenističku filozofiju nego na kršćansku teologiju, jasno postavlja pitanje međusobnog odnosa Oca i Sina. U svojemu djelu *Protiv Arijevaca*, Arijev kritičar Atanazije predstavlja Arijeva uvjerenja na sljedeći način.

ATANAZIJE, *Contra Arianos*, I, str. 5.

> Bog nije oduvijek bio otac. Postojalo je vrijeme kada je Bog bio sasvim sâm i nije još bio otac; tek je kasnije postao otac. Sin nije postojao oduvijek. Sve je stvoreno iz ničega ... tako je i božanski Logos nastao iz ničega. Postojalo je vrijeme kada on nije postojao. Prije no što je postao, nije postojao. Logos, dakle, poput svake stvorene egzistencije ima početak.

Ovi su stavovi iznimno važni i dovode nas do središta arijanizma. Sljedeće su točke od posebnog značaja.

Smatra se da je Otac postojao prije Sina. 'Postojalo je vrijeme kada Sin nije postojao'. Ova odlučna tvrdnja postavlja Oca i Sina na različite razine, što odgovara Arijevoj nepopustljivoj tvrdnji da je Sin stvorenje. Samo je Otac 'nerođen', dok Sin, poput svih drugih stvorenja, potječe od tog jednog izvora bitka. Međutim, Arije ipak upozorava da Sin nije kao svako drugo stvorenje. Postoji razlika između Sina i drugih stvorenja, uključujući ljudska bića. Arije je imao određenih poteškoća u identifikaciji prave naravi ove razlike. Tvrdio je da je Sin 'savršeno stvorenje, a ne naprosto jedno od stvorenja; rođeno biće, no ipak ne poput drugih rođenih bića'. Čini se da to podrazumijeva kako je Sin nadređen drugim stvorenjima, a istovremeno dijeli njihovu bitno stvorenu i urođenu narav.

Važan aspekt Arijeva razlikovanja između Oca i Sina bavi se Božjom nespoznatljivošću. Arije naglašava potpunu Božju transcendentnost i nedostupnost. Boga niti jedno stvorenje ne može spoznati. Kao što smo gore primijetili, Sina treba smatrati stvorenjem, no uzdignutim ponad svih drugih stvorenja. Dosljedno ovoj logici, Arije tvrdi da Sin ne može spoznati Oca. 'Onaj koji ima početak nije u položaju obuhvatiti ili zahvatiti onoga koji nema početak'. Ova važna tvrdnja počiva na radikalnome razlikovanju između Oca i Sina. Postoji takav jaz među njima da ovaj drugi ne može, bez pomoći, spoznati onoga prvog. Kao i sva druga stvorenja, Sin ovisi o Božjoj milosti ukoliko želi izvršiti bilo koju funkciju koja mu je pripisana. Ovakva su razmatranja dovela Arijeve kritičare do tvrdnje da je, po pitanju objave i spasenja, Sin u istome položaju kao i druga stvorenja.

Što je, međutim, s mnogim biblijskim ulomcima koji govore da je Isus mnogo više od stvorenja? Arijevi su protivnici lako mogli iznijeti niz biblijskih ulomaka, upućujući na temeljno jedinstvo Oca i Sina. U kontroverznim djelima ovog razdoblja, uočljivo je da je za ovu raspravu vrlo važnim postalo četvrto Evanđelje, a posebice su često bili raspravljani tekstovi iz Ivana 3,35; 10,30; 12, 27; 14,10; 17,3 i 17,11. Značajan je Arijev odgovor na takve tekstove. Jezik 'sinovstva' jest, prema Ariju, po karakteru raznolik, a po naravi metaforičan. Naziv 'Sin' je, prema Ariju, počasni naslov, a ne teološki precizan način govora. Iako se Isusa Krista u Svetome Pismu označava terminom 'Sin', ovaj metaforički način govora podložan je temeljnom načelu po kojemu je Bog po svojoj biti potpuno različit od svih stvorenih bića – uključujući i Sina. Arijevo se stajalište može sažeti na sljedeći način.

1 Sin je stvorenje koje, poput svih drugih stvorenja, proizlazi iz Božje volje.
2 Pojam 'Sin' stoga je metafora, počasni naslov, koji želi naglasiti poseban položaj Sina među drugim bićima. On ne podrazumijeva da Otac i Sin dijele isti bitak ili položaj.
3 Sâm Sinovljev status nije posljedica *Sinovljeve naravi* već *volje Očeve*.

Atanazije nije imao strpljenja za Arijeva domišljata razlikovanja. Ukoliko je Sin stvorenje, tada je stvorenje kao i svako drugo, uključujući ljudska bića. Naposljetku, kakva druga vrsta stvorenja postoji? Za Atanazija, tvrdnja o stvorenosti Sina ima dvije važne posljedice s negativnim implikacijama za arijanizam.

Prvo, Atanazije tvrdi da samo Bog može spasiti. Bog i samo Bog može skršiti moć grijeha i odvesti nas u vječni život. Bitna značajka stvorenja jest da treba otkupljenje. Niti jedno stvorenje ne može spasiti drugo stvorenje. Samo stvoritelj može otkupiti stvorenje. Naglaskom da samo Bog može spasiti, Atanazije čini logički korak s kojim su se arijevci teško suočavali. Novozavjetna tradicija, a tako i kršćanska liturgijska tradicija smatraju Isusa Krista Spasiteljem. No, kako je Atanazije naglasio, samo Bog može spasiti. Dakle, kako ćemo to objasniti?

Jedno moguće rješenje, tvrdi Atanazije, jest prihvatiti da je Isus utjelovljeni Bog. Logika njegove argumentacije otprilike je sljedeća:

1 Ni jedno stvorenje ne može otkupiti drugo stvorenje.
2 Prema Ariju, Isus Krist je stvorenje.
3 Stoga, po Ariju, Isus Krist ne može otkupiti stvorenje.

Ponekad se može otkriti drugačiji način argumentiranja, a počiva na svetopisamskim iskazima kao i onima iz kršćanske liturgijske tradicije:

1 Samo Bog može spasiti.
2 Isus Krist spasava.
3 Dakle, Isus Krist je Bog.

Po Atanaziju, spasenje uključuje božansku intervenciju. Atanazije se stoga poziva na Ivanovo Evanđelje 1,14, gdje se ustvrđuje da je 'Riječ tijelom postala': drugim riječima, Bog se poistovjetio s čovjekovom situacijom kako bi istu promijenio.

Drugo što Atanazije naglašava jest da kršćani mole i štuju Isusa Krista. Ovo predstavlja izvrsnu analizu utjecaja kršćanske pobožnosti na teologiju. Do četvrtoga stoljeća, molitva upućena Kristu i obožavanje Krista bile su standardne značajke javnoga štovanja. Atanazije je tvrdio da, ukoliko je Isus Krist stvorenje, kršćani su tada krivi za štovanje stvorenja, umjesto Boga – odnosno za idolatriju. Izjavljivao je nadalje da je kršćanima zabranjeno štovati ikoga osim Boga samoga. Stoga je Atanazije ustvrdio da je Arije kriv zbog obezvrjeđivanja kršćanskog načina molitve i štovanja. Tvrdio je da su kršćani u pravu kada štuju i obožavaju Isusa Krista jer, čineći to, priznaju ga onime što on jest: utjelovljenim Bogom.

Arijevska se kontroverza morala nekako primiriti ukoliko se željelo unijeti mir u Crkvu. Rasprava se usredotočila na dva termina, koja su bila moguća za opisivanje odnosa između Oca i Sina. Termin *homoiousios*, 'slične biti' ili 'sličnog bitka', mnogi su smatrali razboritim kompromisom, jer dopušta tvrdnju sličnosti Oca i Sina bez potrebe za daljnjom spekulacijom o točnoj naravi njihova odnosa. No, u konačnici je ipak prihvaćen konkurentni termin *homoousios*, 'iste biti' ili 'istoga bitka'. Iako se termini jedan od drugoga razlikuju u samo jednome slovu, potonji termin podrazumijeva posve različito razumijevanje odnosa između Oca i Sina. Žestina rasprave nagnala je Edwarda Gibbona da u svojemu djelu *Decline and Fall of the Roman Empire* ['Propast i pad Rimskog Carstva'] komentira kako nikada nije potrošeno više energije oko jednoga slova. Nicejsko vjerovanje – ili točnije Nicejsko-carigradsko vjerovanje – izreklo je 381. da je Krist 'jedne biti' s Ocem. Ova je tvrdnja postala mjerilo kršćanske pravovjernosti u svim kršćanskim crkvama unutar glavne struje, bilo među protestantskima, katoličkima ili pravoslavnim.

Baveći se Atanazijevim odgovorom Ariju spomenuli smo neke značajke aleksandrijske kristološke škole. Stoga je sada prikladno istražiti tu školu detaljnije, te je usporediti s konkurentskom školom u Antiohiji.

ALEKSANDRIJSKA ŠKOLA

Glavni interes aleksandrijske škole, kojoj Atanazije pripada, po karakteru je soteriološki. Isus Krist shvaćen je kao otkupitelj čovječanstva, a 'otkupljenje' znači 'uzdignuće u božanski život' ili 'učinjenje nekoga božanskim', pojam tradicionalno izražen u terminima *pobožanstvenja*. Kristologija predstavlja implikaciju ovog soteriološkog uvida. Putanju aleksandrijske kristologije sažet ćemo na sljedeći način: ako ljudska narav treba biti pobožanstvenjena, ona mora biti ujedinjena s božanskom naravi. Bog se mora ujediniti s ljudskom naravi na takav način da ova postane osposobljena sudjelovati u božanskom životu. Upravo se ovo, aleksandrinci su tvrdili, događa u i po utjelovljenju Sina Božjega u Isusu Kristu. Druga Osoba Trojstva uzela je ljudsku narav i čineći to zajamčila je njeno pobožanstvenje. Bog je postao čovjekom kako bi čovjek mogao postati božanskim.

Aleksandrijski pisci tako su posebno naglašavali ideju da je Logos uzeo na sebe ljudsku narav. Pojam 'uzimanje' važno je pritom razjasniti; treba razlikovati između Logosa koji 'prebiva u čovječanstvu' (kao u slučaju starozavjetnih proroka) i uzimanja ljudske naravi od strane Logosa samoga (kao u utjelovljenju Sina). Poseban se naglasak stavljao na navod iz Ivanova Evanđelja 1,14 ('Riječ je tijelom postala') koji je uključivao temeljne uvide ove škole, kao i liturgijsko slavljenje Božića. Slavljenje Kristova rođenja znači slavljenje Logosova dolaska u svijet i njegovo uzimanje ljudske naravi na sebe kako bi istu otkupio.

Ovo je jasno postavilo pitanje odnosa između Kristova božanstva i čovještva. Ćiril Aleksandrijski jedan je od mnogih pisaca ove škole koji naglašava stvarnost njihova jedinstva u utjelovljenju. Logos je postojao 'bez tijela' prije sjedinjenja s ljudskom naravi; nakon sjedinjenja postoji samo jedna narav, tako što se Logos sjedinio s ljudskom naravi. Naglasak na jednoj naravi razlikuje aleksandrijsku od antiohijske škole, koja je bila naklonjenija ideji o dvije naravi u Kristu. Ćiril to izražava na sljedeći način:

Izjavom da je Riječ trebala biti 'utjelovljena' i 'učinjena čovjekom' ne tvrdimo da se dogodila ikakva promjena u naravi Riječi time što je postala tijelom, ili da se preobrazila u čitavo ljudsko biće koje se sastoji od duše i tijela; već kažemo da je Riječ, na neopisiv i nedokučiv način, osobno sebi sjedinila tijelo koje je obdareno racionalnom dušom, te je tako postala ljudskim bićem i nazvana je Sinom Čovječjim. I to ne pukim činom volje ili naklonosti niti naprosto prihvaćanjem uloge ili uzimanjem tijela.

ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI, Pismo IV, str. 3–5 (Drugo pismo Nestoriju).

Time se nametnulo pitanje o osobinama preuzete ljudske naravi. Apolinar iz Laodiceje bio je uznemiren porastom uvjerenja da je Logos uzeo ljudsku narav u njenoj cjelovitosti. Činilo se da to podrazumijeva kako se Logos okaljao slabostima ljudske naravi. Kako bi se moglo dopustiti da Sin Božji bude okaljan čisto ljudsko određujućim načelima? Po Apolinaru, kompromitirala bi se Kristova bezgrješnost ukoliko bi on posjedovao čisto ljudski um; nije li ljudski um izvor grijeha i pobune protiv Boga? Samo ako bi ljudski um bio zamijenjen silom koja je božanski nadahnuta i vođena, mogla bi se zadržati Kristova bezgrješnost. Zato je Apolinar tvrdio da se u Kristu čisto ljudski um i duša trebaju zamijeniti božanskim umom i dušom. 'Božanska energija ispunjava ulogu pokretanja duše i ljudskog uma' u Kristu. Dakle, Kristova ljudska narav je nepotpuna.

Ova je ideja zgrozila mnoge od Apolinarovih suradnika. Nekima je Apolinarov nazor o Kristu mogao, doduše, biti privlačan; no mnogi su bili preneraženi njegovim soteriološkim implikacijama. Ranije je spomenuto da su soteriološke zamjedbe ključne za aleksandrijski pristup. Postavljalo se pitanje, kako bi ljudska narav mogla biti otkupljena kada bi Logos preuzeo samo dio ljudske naravi? Vjerojatno najslavniji iskaz ovog stajališta dao je Grgur Nazijanski, koji je naglasio otkupiteljski značaj potpunog preuzimanja ljudske naravi pri Logosovu utjelovljenju.

Ako netko stavlja njihovo pouzdanje u njega kao ljudsko biće kojemu nedostaje ljudski um, oni su sami tada bezumni i nevrijedni spasenja. Jer ono što nije preuzeto nije niti iscijeljeno; ono što je sjedinjeno s njegovim božanstvom, to je spašeno ... Neka nam ne zavide na našemu potpunom spasenju ili neka ne stavljaju na Spasitelja samo kosti i živce i puki privid čovještva.

GRGUR NAZIJANSKI, Pismo 101.

ANTIOHIJSKA ŠKOLA

Kristološka škola koja je nastala u Maloj Aziji (u današnjoj Turskoj) značajno se razlikovala od svoga egipatskog konkurenta u Aleksandriji. Jedna od najznačajnijih razlikovnih točaka odnosi se na kontekst u koji je postavljeno kristološko promišljanje. Aleksandrijski su pisci bili prvenstveno motivirani soteriologijom. Zabrinuti za činjenicu da je nedostatno razumijevanje Kristove osobe povezano s neprimjerenim shvaćanjem spasenja, upotrebljavali su ideje preuzete iz sekularne grčke filozofije kako bi osigurali onakvu sliku o Kristu koja odgovara ideji potpunog otkupljenja čovječanstva. Kao što smo vidjeli, ideja Logosa bila je posebno važna posebice kada je bilo govora o utjelovljenju.

U ovome su se razilazili antiohijski pisci. Njihovi su interesi bili moralni, a ne čisto soteriološki, te su u puno manjoj mjeri preuzimali ideje grčke filozofije. Osnovna putanja najvećeg dijela antiohijske misli o Kristovu identitetu može se opisati na sljedeći način. Zbog neposlušnosti, ljudska bića egzistiraju u stanju pokvarenosti, iz kojega se sami ne mogu izbaviti. Ukoliko postoji mogućnost izbavljenja, to treba biti na osnovi nove poslušnosti čovječanstva. Budući pak da je čovječanstvo nesposobno osloboditi se od okova grijeha, Bog mora intervenirati. To dovodi do dolaska otkupitelja, kao onoga koji sjedinjuje čovještvo i božanstvo, te time dolazi do obnavljanja poslušnosti prema Bogu.

Pritom se žestoko branilo postojanje dvije naravi u Kristu. Krist je istovremeno Bog i stvarno pojedinačno ljudsko biće. Suprot aleksandrijskoj kritici da bi to značilo nijekanje jedinstva u Kristu, Antiohijci su odgovorili da oni priznaju to jedinstvo, no istovremeno prepoznaju da jedan otkupitelj posjeduje i potpunu ljudsku i potpunu božansku narav. Postoji 'savršeni spoj' ljudske i božanske naravi u Kristu. Jedinstvo u Kristu nije tako u neskladu s njegovim posjedovanjem dviju naravi, božanske i ljudske. To je naglasio Teodor Mopsuestijski, tvrdeći da slava Isusa Krista 'dolazi od Boga Logosa koji ga je preuzeo i sjedinio ga sa sobom ... I baš zbog ovoga jedinstva koje ovo ljudsko biće ima s Bogom Sinom, čitavo ga stvorenje časti i štuje'. Aleksandrinci su bili sumnjičavi; činilo se da je to vodilo nauku 'o dva sina', prema kojemu Isus Krist nije jedna osoba već dvije, božanska i ljudska. Ovu su mogućnost, međutim, vodeći pisci antiohijske škole, poput Nestorija, izričito odbacili. Prema Nestoriju, Krist je 'zajedničko ime za dvije naravi':

NESTORIJE, prema Ćirilu Aleksandrijskom, u fragmentu 49; Friedrich Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905., str. 280.

> Krist je nedjeljiv jer je Krist, no on je dvojak jer je on i Bog i ljudsko biće. On je jedan u svom sinovstvu, no dvojak u onome što uzima i u onome što je uzeto ... Jer mi ne priznajemo dva Krista ili dva sina ili 'jedinorođene' ili Gospodine; ni jednog sina i drugog sina, niti prvog 'jedinorođenog' i novog 'jedinorođenog', niti prvoga i drugog Krista, već jednog te istog.

Kako su dakle antiohijski teolozi razumijevali jedinstvo božanske i ljudske naravi u Kristu? Već smo spomenuli model 'preuzimanja', koji je prihvaćen u Aleksandriji, prema kojemu je Logos preuzeo ljudsko tijelo. Koji su model upotrebljavali u Antiohiji? Odgovor se može sažeti na sljedeći način:
Aleksandrija Logos preuzima ljudsku narav uopće.
Antiohija Logos preuzima konkretno ljudsko biće.

Teodor Mopsuestijski često je tvrdio da Logos nije preuzeo 'ljudsku narav' uopće, nego je preuzeo konkretno ljudsko biće. Teodor je time očito nastojao reći da je, umjesto preuzimanja općenite ili apstraktne ljudske naravi, Logos preuzeo posebnoga konkretnog ljudskog pojedinca. Čini se da je to slučaj u njegovu djelu *O utjelovljenju*: 'Došavši da prebiva, Logos je sa sobom sjedinio preuzeto [ljudsko biće] u cijelosti i učinio ga sudionikom u svome dostojanstvu u kojemu onaj koji prebiva, a koji je po naravi Sin Božji, to posjeduje.'

U kakvom su dakle odnosu ljudska i božanska narav? Antiohijski su pisci bili uvjereni da je aleksandrijsko stajalište vodilo prema 'miješanju' i 'nerazlikovanju' između ljudske i božanske naravi u Kristu. Kako bi izbjegli ovu pogrješku, konstruirali su pojmovlje za razumijevanje odnosa između dviju naravi koje su pritom zadržavale svoje posebne identitete. Ovo 'jedinstvo prema dobrohotnosti' predmnijeva razumijevanje da su ljudska i božanska narav u Kristu poput nepropusnih pregrada. One se nikad ne miješaju jedna s drugom. Ostaju različite, ali su ujedinjene Božjom dobrohotnošću. 'Hipostatska unija' – to jest, jedinstvo božanske i ljudske naravi u Kristu – počiva u Božjoj volji.

Može se činiti da Teodor Mopsuestijski smatra jedinstvo božanske i ljudske naravi pukim moralnim jedinstvom, poput onoga između muža i žene. To može također pobuditi sumnju da Logos tek navlači ljudsku narav na sebe, kao što bi netko navukao kaput: riječ bi bila o nečemu što je privremeno i ponovljivo, te ne uključuje temeljnu promjenu bilo kojeg sudionika. Međutim, antiohijski pisci čini se da nisu imali za cilj ove zaključke. Vjerojatno najpouzdaniji pristup njihovu stajalištu jest tvrdnja da ih je njihova želja da izbjegnu tvrdnju o miješanju božanske i ljudske naravi u Kristu dovela do naglašavanja njihove različitosti. Čineći to, nehotice su oslabili vezu dviju naravi u hipostatskoj uniji.

'KOMUNIKACIJA SVOJSTAVA'

Problem kojim su se mnogi patristički pisci uvelike bavili usredotočio se na 'komunikaciju svojstava', pojam koji se često sažima u latinskom izričaju *communicatio idiomatum*. Ovaj se problem može izložiti na sljedeći način. Do kraja četvrtoga stoljeća u Crkvi su bile prihvaćene sljedeće pretpostavke:

1 Isus je pravi čovjek.
2 Isus je pravi Bog.

Ako su oba stava istovremeno točna, tada ono što vrijedi za Isusovu čovječnost, mora vrijediti i za njegovo božanstvo, i obratno. Naprimjer:

—Isus Krist je Bog.
—Marija je rodila Isusa.
—Dakle, Marija je majka Božja.

Ova vrsta argumentacije bila je uobičajena u Crkvi kasnoga četvrtog stoljeća; doista, često je služila kao provjera pravovjernosti teologa. Neslaganje s time da je Marija 'majka Božja' smatralo se jednakim nijekanju Kristova božanstva.

No, kamo ovo načelo može odvesti? Razmotrimo, naprimjer, sljedeći argumentacijski tijek:

—Isus je patio na križu.
—Isus je Bog.
—Dakle, Bog je patio na križu.

Prva dva iskaza su pravovjerna i kao takvi su prihvaćeni u Crkvi. No, smatralo se da je neprihvatljiv zaključak iz njih izveden, što je već spomenuto u ranijoj raspravi o ideji o 'Bogu koji pati'. Za mnoge je patrističke pisce bilo neupitno to da Bog ne može patiti. Patrističko je razdoblje bilo svjedokom bolne svijesti o teškoćama zbog granica koje bi se mogle postaviti ovom pristupu. Tako je Grgur Nazijanski tvrdio kako se mora tvrditi da je Bog patio; inače bi se u pitanje dovela stvarnost utjèlovljenja Sina Božjega. Nestorijevska je kontroverza osvijetlila važnost ovih pitanja.

Do Nestorijeva vremena naslov *theotokos* (doslovno, 'bogorodica') prihvaćen je kako u pučkoj pobožnosti, tako i u akademskoj teologiji. Nestorije se, međutim, uznemirio zbog njegovih implikacija. Činilo mu se da to niječe Kristovu čovječnost. Zašto se Mariju ne naziva *anthropotokos* ('čovjekorodicom') ili čak *Christotokos* ('Kristorodicom')? Njegovi su argumenti bili gnjevno odbačeni zbog velikoga teološkog utjecaja koji je imao pojam *theotokos*. No, smatra se da je Nestorijev argument potpuno legitiman.

U suvremenijoj se teologiji općenito drži da je najzanimljiviju radikalnu primjenu 'komunikacije svojstava' dao Martin Luther. Luther se nije dvoumio oko sljedećeg tijeka argumentacije:

— Isus Krist je bio raspet.
— Isus Krist je Bog.
— Dakle, Bog je bio raspet.

Kao što smo ranije primijetili, izričaj 'raspeti Bog' jedna je od najslavnijih Lutherovih ostavština modernoj teologiji. Ili, ponovno:

— Isus Krist je patio i umro.
— Isus Krist je Bog.
— Dakle, Bog je patio i umro.

Lutherova osebujna 'teologija križa' može se smatrati radikalnom primjenom ideje o 'komunikaciji svojstava'.

On, međutim, također upotrebljava ovaj argument u drugom smjeru. Klasični primjer je sljedeći:

— Bog je stvoritelj svijeta.
— Isus Krist je Bog.
— Dakle, Isus Krist je stvoritelj svijeta.

Luther tako može prikladno opisati prvi Božić, s Isusom Kristom koji leži na slami, te tvrditi da je dijete na slami onaj koji je stvorio nebo i zemlju. Ovaj radikalni pristup našao je svoje mjesto među najomiljenijim božićnim pjesmama koji se izvode u kršćanskim crkvama, često kao sredstvo naglašavanja samoponiženja Boga u utjelovljenju, ili skrovitog veličanstva i slave djeteta Isusa. Tipični su sljedeći stihovi iz pjesme 'See Amid the Winter's Snow' ['Vidi, usred zimskog snijega']:

U jaslama dolje snije
On što zvijezde nebom sije
On što s trona svog s visina
Vlada iznad kerubinâ.

Preveo Luko Paljetak, na zamolbu nakladnika.

ADOLF VON HARNACK O RAZVOJU PATRISTIČKE KRISTOLOGIJE

Na temelju povijesnih istraživanja o razvoju kršćanskoga nauka Harnack je punosnažno tvrdio kako je prenošenje evanđelja iz svoga izvornog palestinskog okruženja, s prevladavajućim hebrejskim oblikom mišljenja i racionalnosti, u helenističko okruženje, rezultiralo potpuno drugačijim oblikom mišljenja, te je tako predstavljalo ključni obrat u povijesti kršćanske misli. Pojam dogme, tvrdi Harnack, nema ništa zajedničko s navještajem Isusa Krista ili prvotnim kršćanstvom u palestinskom kontekstu. Dogma svoj nastanak duguje okolini za koju su karakteristični helenistički oblici mišljenja i diskursa, a u kojima su se formulirali dogmatski iskazi rane Crkve.

Za Harnacka, evanđelje nije ništa drugo do sâm Isus Krist. 'Isus ne pripada evanđelju kao jedan od njegovih elemenata, već je on osobno ostvarenje i sila evanđelja i promišljat ćemo ga kao takvog'. Sâm Isus *jest* kršćanstvo. Međutim, tvrdeći to Harnack ne podrazumijeva *nauk* o Isusu; temelj ove tvrdnje dijelom je povijesni (utemeljen na analizi nastanka kršćanstva), a dijelom je nastao kao posljedica Harnackovih personalističkih religijskih pretpostavki (Isusov značaj leži prvenstveno u njegovu utjecaju na pojedince). Bez obzira na to, prenošenje evanđelja u helenističko okruženje, s njegovim posebnim obrascima racionalnosti i načinima diskursa, doveo je do pokušaja upojmovljavanja i davanja metafizičke biti Isusovu značaju.

U prvom izdanju svoje *Povijesti dogme* Harnack opisuje ovaj trend pozivanjem na gnosticizam, apologete i napose na Origenovu Logos-kristologiju. Do određene mjere razvoj nauka može se, po Harnacku, usporediti s kroničnom degenerativnom bolešću. U posebnom slučaju kristologije, Harnack u prijenosu od soteriologije (analize osobnog Isusova utjecaja) na spekulativnu metafiziku otkriva klasični primjer grčke tendencije povlačenja u apstrakciju.

Kako bi podržao svoju tezu, Harnack poduzima tri povijesna razmatranja.

1 Kristologija (to jest, nauk o Kristovoj *osobi*) nije dio navještaja Isusa iz Nazareta. Sáma Isusova poruka nije kristologija; ona ne uključuje tvrdnje o njemu samome. Ova točka podvlači Harnackov slavni – i često potpuno pogrješno shvaćeni stav da se 'Evanđelje kako ga je Isus naviještao odnosi samo na Oca, ali ne i na Sina'.

2 U povijesti kršćanske misli bavljenje kristologijom dolazilo je, kako kronološki tako i pojmovno, nakon bavljenja soteriologijom.

3 Bavljenje kristologijom nastalo je u helenističkoj kulturi koja je odražavala klasično grčko zanimanje za apstraktnu spekulaciju.

Harnackove zamjedbe potakle su novo zanimanje za istraživanje patrističkog razdoblja, što je dovelo do sve većeg kritiziranja njegova stajališta. Vjerojatno najznačajnija takva kritika tiče se njegova pojednostavljivanja naravi 'helenizma'.

Bez obzira na to, Harnackova je kritika patrističkog razdoblja važna; već smo vidjeli da patrističko poimanje 'nemogućnosti Božje patnje' počiva na nekritičkom upijanju sekularnih ideja u kršćanstvo. Harnack možda nije u pravu kada navodi da su patristička kristologija, te napose ideja utjelovljenja, netočne; no, upozorava nas na opasnosti nazora o tome da patristički pisci imaju autoritativni položaj u stvarima nauka. Oni su podložni kritici kao i čitava duga povijest kršćanske misli.

MODELI RAZUMIJEVANJA BOŽANSKE PRISUTNOSTI U KRISTU

Jedna od ključnih zadaća kršćanske teologije bila je razjašnjavanje odnosa između ljudskih i božanskih elemenata u osobi Isusa Krista. Može se reći kako je Kalcedonski koncil (451.) postavio vodeće načelo klasične kristologije, kojega je kao konačnog prihvatio velik dio kršćanske teologije. To se načelo može sažeti na sljedeći način: prepozna li se da je Isus Krist u potpunosti Bog i u potpunosti čovjek, tada točan način na koji se to načelo artikuliralo ili istražilo nije od temeljne važnosti. Oxfordski patristički stručnjak Maurice Wiles sažeo je ciljeve Kalcedona na sljedeći način:

> S jedne je strane postojalo uvjerenje da spasitelj mora biti potpuno božanski; s druge strane je uvjerenje da ono što nije preuzeto nije niti iscijeljeno. Ili, da to kažemo drugim riječima, izvor spasenja mora biti Bog; objekt spasenja mora biti čovječanstvo. Poprilično je jasno da ova dva načela često vuku u suprotnim smjerovima. Kalcedonski koncil bio je pokušaj Crkve da razriješi, ili prije, da se pomiri živjeti s tom napetošću. Doista, prihvaćanje obaju načela onako kako ih je rana Crkva prihvatila, već je i prihvaćanje kalcedonske vjere.

MAURICE F. WILES, *The Making of Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967., str. 106.

Kalcedonska odluka o inzistiranju na dvije Kristove naravi, a istovremeno prihvaćanje raznolikosti tumačenja glede njihova odnosa, dijelom odražava političku situaciju tog razdoblja. U vremenu značajnih nesuglasica u Crkvi oko najpouzdanijeg načina predočavanja 'dvije Kristove naravi', koncil je bio primoran prihvatiti realistički pristup i dati značaj bilo kojemu konsenzusu kojega je mogao postići. Konsenzus se ticao prepoznavanja toga da je Krist i Bog i čovjek, no *ne* i toga kako se božanska i ljudska narav odnose jedna prema drugoj.

Mora se, međutim, spomenuti važan stav manjine. Kalcedon nije uspio postići dogovor koji bi bio važećim za čitav kršćanski svijet. Tijekom šestoga stoljeća pojavila se točka neslaganja, danas općenito poznata kao *monofizitizam* – doslovno, stajalište po kojemu postoji 'samo jedna narav' (grčki: *monos*, 'jedan jedini' i *physis*, 'narav') u Kristu. Ovu se narav držalo božanskom, a ne ljudskom. Zamršenost ovoga pristupa nadilazi ciljeve ove knjige; čitatelj mora uvidjeti da je on i danas normativan u većini kršćanskih crkava u istočnosredozemnom svijetu, uključujući koptske, armenske, sirijske i etiopske crkve. (Konkurentsko kalcedonsko stajalište koje je priznavalo dvije naravi u Kristu, jednu ljudsku, a drugu božansku, povremeno se naziva *duofizitizam*, od grčkih termina za 'dvije naravi'.)

Budući da se kršćanska teologija proširila u raznolike kulturne kontekste i prihvatila različite filozofske sustave kao pogonska sredstva svoga teološkog istraživanja, ne iznenađuje da se u kršćanskoj tradiciji mogu pronaći različiti načini istraživanja odnosa između ljudske i božanske naravi u Kristu. U nastavku ćemo istražiti neke od ovih pristupa.

PRIMJER POBOŽNOG ŽIVOTA

Prosvjetiteljstvo je postavilo niz izazova kristologiji koje ćemo istražiti u ovom poglavlju. Jedan takav izazov bio je postavljen poimanju da se Isus Krist po biti razlikuje od drugih ljudskih bića. Ako se Isus Krist razlikuje od drugih ljudskih bića, to je onda u odnosu na opseg posjedovanja određenih kvaliteta – kvalitetâ koje je u načelu mogao bilo tko drugi nasljedovati ili dostići. Poseban značaj Isusa Krista jest u tome što je on *primjer* pobožnog života – to jest, života koji je u skladu s božanskom voljom za čovjeka.

Moguće je pokazati da ovaj nazor predstavlja jedan aspekt antiohijske kristologije koji se posebno ticao naglašavanja moralnih aspekata Kristova karaktera. Brojnim antiohijskim piscima Kristovo je božanstvo služilo za davanje autoriteta i težine njegovu ljudskom moralnom primjeru. To je također važan aspekt kristologije srednjovjekovnog pisca Pierrea Abélarda, koji je želio naglasiti subjektivni Kristov utjecaj na vjernike. Međutim, svi su ovi pisci zadržali klasično poimanje Kristovih 'dviju naravi'. Dolaskom prosvjetiteljstva, tvrdnja o Kristovu božanstvu postala je vrlo problematičnom. Razvila su se dva glavna pristupa.

Sámo je prosvjetiteljstvo svjedočilo razvoju *kristologije stupnja*,* koja je Kristov značaj smjestila u njegov ljudski moralni primjer. U svome je životu Krist bio izvanredni moralni odgajatelj, čija su naučavanja bila autoritativna, ne zbog njegova identiteta već zato što su bila u skladu s moralnim vrijednostima samoga prosvjetiteljstva. U svojoj je smrti dao primjer sebedarujuće ljubavi što je prosvjetiteljstvo smatralo temeljem njegova morala. Ako se o Isusu Kristu može govoriti kao o 'božanskome', tada se to može činiti u smislu utjelovljenja i oprimjeravanja onog načina života koji treba krasiti osobu koja stoji u ispravnome moralnom odnosu s Bogom, s drugim ljudskim bićima i prema svijetu uopće.

* 'A degree Christology', Nap. prev.

Liberalni protestantizam usredotočio se na unutarnji život Isusa Krista ili na njegovu 'religioznu osobnost', kao na ono što je od presudne važnosti. U Isusu Kristu može se otkriti ispravan unutarnji ili duhovni odnos vjernika prema Bogu. Upravo se taj 'unutarnji Isusov život' držao presudnim za vjeru. 'Religiozna Isusova osobnost' smatrala se nečim snažnim i vjernici su je u mogućnosti prihvatiti, te je takvo što bez premca u religijskoj i kulturnoj povijesti čovječanstva. Izvrstan predstavnik ovog pristupa bio je Wilhelm Herrmann koji je držao da je Isus učinio *spoznatljivim* i *dostupnim* nešto novo, te da je zatim to učinjeno spoznatljivim u unutarnjem životu kršćanina.

Ono što je od presudne važnosti jest 'dojam o Isusu' što ga vjernik prima iz evanđelja. Tako nastaje osobna sigurnost vjere koja je utemeljena na unutarnjemu iskustvu. 'U našemu srcu nastaje sigurnost da se u ovom iskustvu Bog okreće prema nama.' Vjerojatno najznačajniji iskaz takvih nazora može se pronaći u eseju iz 1892., naslovljenom 'Povijesni Krist kao temelj naše vjere'. U ovome eseju, koji je u osnovi istraživanje načina na koji povijesni Isusov lik može djelovati kao temelj vjere, Herrmann je povukao oštru razliku između 'povijesne činjenice o Isusovoj osobi' i 'činjenice o osobnom Isusovu životu', a pod ovim drugim razumijeva psihološki utjecaj Isusova lika na čitatelja Evanđelja.

SIMBOLIČKA PRISUTNOST

Jedan sličan pristup drži tradicionalne kristološke formule *simbolima Božje prisutnosti* u Kristu, koju ne treba razumjeti kao *supstancijalnu* prisutnost. Ova *simbolička* prisutnost upućuje na mogućnost da je ta ista prisutnost dostupna i dohvatljiva drugima. Najznačajniji predstavnik ovog pristupa najvjerojatnije je Paul Tillich, kojemu Isus iz Nazareta simbolizira univerzalnu ljudsku mogućnost koja se može ostvariti bez izravnoga upućivanja na Isusa.

Po Tillichu, događaj na kojemu je kršćanstvo utemeljeno ima dva aspekta: činjenicu koja se zove 'Isus iz Nazareta', te prihvaćanje ove činjenice od onih koji ga priznaju kao Krista. Činjenični ili objektivno-povijesni Isus nije, mimo prihvaćanja njega kao Krista, temelj vjere. Tillicha ne zanima povijesni lik Isusa iz Nazareta: sve što je spreman o njemu tvrditi (sve dok se odnosi na temelj vjere) jest da je to bio 'osobni život', analogan biblijskom opisu, koji bi isto tako mogao imati drugo ime osim onoga 'Isus'. 'Koje je god njegovo ime bilo, Novi Bitak bio je i jest djelatan u tom čovjeku.'

Simbol 'Krist' ili 'Mesija' označava 'onoga koji donosi novo stanje stvari, Novi Bitak'. Kristov značaj leži u tome što je on povijesni iskaz Novoga Bitka. 'Upravo Krist donosi Novi Bitak, koji spasava ljude od staroga bitka, to jest od egzistencijalne otuđenosti i njenih razarajućih posljedica.' U jednome osobnom životu, onomu Isusa iz Nazareta, 'esencijalno čovještvo' pojavilo se pod uvjetima egzistencije, bez da je od njih bilo nadvladano. Nama se, u stvari, predstavlja jedna filozofija egzistencije koja se pridodaje na egzistenciju Isusa iz Nazareta na vrlo fin način, te koja ne bi bila značajno obeskrijepljena ni u slučaju da konkretni povijesni pojedinac Isus iz Nazareta nije niti postojao.

Za Isusa se može reći da je simbol koji prosvjetljuje tajnu bitka, premda su dostupni i drugi izvori prosvjetljenja. Tillich smatra Isusa iz Nazareta simbolom posebnoga moralnog ili religijskog načela. On naglašava da se Bog sâm ne može pojaviti u uvjetima egzistencije, jer je on temelj bitka. 'Novi Bitak' mora stoga doći od Boga, no to ne može biti Bog. Isus je bio ljudsko biće koje je postiglo jedinstvo s Bogom, a ta je mogućnost otvorena svakomu ljudskom biću. Tillich je tako predstavnik kristologije stupnja, koja Isusa drži simbolom naše percepcije Boga.

Ovaj je pristup bio posebno privlačan onima koji su se, poput Paula Knittera i Johna Hicka, posvetili međureligijskom dijalogu. Na temelju ovog pristupa, Isusa Krista može se smatrati jednim među mnogim simbolima univerzalne ljudske mogućnosti – naime, odnosa s transcendentnim ili postizanja spasenja. Isus je simbol odnosa čovjeka s transcendentnim; ostali simboli mogu se pronaći drugdje među svjetskim religijama.

KRIST KAO POSREDNIK

Glavna struja kristološkog promišljanja usredotočuje se na poimanje posredništva između Boga i čovječanstva. Novi zavjet na nekoliko mjesta (Hebrejima 9,15; 1. Timoteju 2,5) označava Krista kao posrednika i tako naglašava poimanje da Božja prisutnost u Kristu nastoji posredovati između transcendentnoga Boga i palog čovječanstva. Ova ideja 'prisutnosti kao posredovanja' ima dva poprilično različita, no u konačnici sukladna oblika: posredovanje objave, s jedne strane, i spasenje s druge strane.

Logos-kristologija Justina Mučenika i drugih izvrstan je primjer poimanja posredovanja objave po Kristu. Ovdje se Logos razumijeva posredničkim načelom koje premošćuje jaz između transcendentnoga Boga i Božjeg stvorenja. Iako je prisutan na prolazan način kod starozavjetnih proroka, Logos postaje utjelovljenim u Kristu i tako daje čvrstu točku posredovanja između Boga i čovječanstva. Sličan se pristup može pronaći u djelu *Posrednik* (1927.) Emila Brunnera te, u razvijenijem obliku, u njegovom djelu iz 1938., naslovljenom *Istina kao susret.* U prvom djelu Brunner je tvrdio da je vjera prvenstveno osobni susret s Bogom koji nas osobno susreće u Isusu Kristu. Brunner je bio uvjeren da je rana Crkva pogrješno razumjela objavu kao božansko priopćavanje doktrinarnih istina o Bogu, a ne kao Božju samoobjavu. Za Brunnera, sama je 'istina' osobni pojam. Objava se ne može misliti propozicijski ili intelektualno, već se mora razumjeti kao Božji čin i, nadasve, kao čin Isusa Krista.

Bog *je objavljen* osobno i povijesno u Isusu Kristu. Pojam 'istine kao susreta' izražava tako dva elementa ispravnog razumijevanja objave: on je *povijesni* i *osobni.* Pod prvim, Brunner želi da razumijemo kako istina nije nešto stalno u vječnome svijetu ideja, a što nam je otkriveno ili priopćeno, već je istina ono što se *događa* u prostoru i vremenu. Pod drugom točkom, Brunner želi naglasiti da sadržaj ovoga Božjeg čina nije nitko drugi do *Bog*, a nije to skup ideja ili nauka o Bogu. Božja samoobjava jest Božje samopriopćavanje nama. U objavi Bog priopćava *Boga*, a ne *ideje* o Bogu – a ovo je priopćavanje koncentrirano i usredotočeno u osobi Isusa Krista, i udijeljeno od Duha Svetoga. Iako se Brunnerovo odbacivanje bilo kakve kognitivne dimenzije objave čini pretjeranim, ipak je naglašena jedna značajna stvar, s važnim kristološkim implikacijama.

Snažniji soteriološki pristup ovom pitanju može se vidjeti u Calvinovim *Institucijama*, u kojima je Kristova osoba tumačena u smislu posredovanja spasenja od Boga prema čovječanstvu. Krista se zapravo smatra jedinstvenim kanalom ili žarištem, putem kojega je Božje otkupiteljsko djelo usmjereno prema čovjeku i učinjeno mu dostupnim. Čovjek, u onome smislu kako je iskonski stvoren od Boga, bio je u svakom pogledu dobar. Zbog čovjekova pada radikalno su narušene prirodne ljudske obdarenosti i sposobnosti. Kao posljedica toga, ljudski razum i ljudska volja okaljani su grijehom. Nevjerovanje se stoga smatra činom volje kao i razuma; ono nije samo nemogućnost razabiranja Božje ruke u stvorenome svijetu, već je ono promišljena odluka da se Božja ruka *ne* razabere, te da se Bogu bude *ne*-poslušan.

Calvin promatra posljedice ovoga na dvije različite, iako povezane razine. Na epistemološkoj razini ljudima nedostaju nužna racionalna i voljna sredstva kako bi potpuno otkrili Boga u stvorenom poretku. Ovdje se mogu vidjeti jasne usporednice s Logos-kristologijom Justina Mučenika. Na soteriološkoj razini, ljudima nedostaje ono što je potrebno za spasenje; oni ne *žele* biti spašeni (zbog slabosti uma i volje putem grijeha), i *nesposobni* su sebe spasiti (u tome što spasenje pretpostavlja poslušnost Bogu, koja sada nije moguća zbog grijeha). Istinska spoznaja o Bogu i spasenje moraju stoga doći izvan ljudske situacije. Na takav način Calvin postavlja temelje svoga nauka o posredništvu Isusa Krista.

Calvinova analiza spoznaje o Bogu i o ljudskom grijehu postavlja temelje njegovoj kristologiji. Isus Krist je posrednik između Boga i čovjeka. Kako bi u tom smislu djelovao kao posrednik, Isus Krist mora biti i božanski i ljudski. Budući da je nemoguće da se uzdignemo Bogu zbog našeg grijeha, Bog je umjesto toga odlučio spustiti se k nama. Ukoliko Isus Krist nije i sam bio ljudsko biće, druga ljudska bića ne bi mogla imati koristi od njegove prisutnosti ili djelovanja: ‘Sin Božji postao je Sin Čovječji i primio ono što je naše, na takav način da je prenio nama ono što je njegovo i ono što je njegovo po naravi učinio je našim po milosti.’

Kako bi nas Isus otkupio od grijeha bilo je nužno, Calvin tvrdi, da prvobitnu ljudsku neposlušnost prema Bogu nadjača čin ljudske poslušnosti. Kroz poslušnost Bogu Krist je, *kao ljudsko biće*, prinio Bogu žrtvu kao zadovoljštinu za grijeh, razrješujući nas time od svih dugova i plaćanja bilo kakve kazne kojoj bismo bili podložni zbog grijeha. Svojom je patnjom Krist isplatio dug grijeha; kroz poraz smrti, razbio je moć grijeha nad ljudskim rodom. Calvin smatra nedopustivim tvrdnju da Kristova ljudskost sudjeluje u svakom svojstvu njegova božanstva. Kasniji su pisci ovaj aspekt Calvinove misli nazivali *extra Calvinisticum*. Prema Calvinu, Bog se utjelovio i može se reći da je još uvijek ostao na nebu. Za Boga, u njegovu ukupnom totalitetu, ne može se reći da se ograničio samo na jednu povijesnu egzistenciju Isusa Krista.

Calvinov naglasak na posredničku prisutnost Boga u Kristu vodi ga prema uskom povezivanju Kristove osobe i djela.

Crpeći iz tradicije koja datira još od Euzebija iz Cezareje, Calvin tvrdi da se Kristovo djelo može sažeti pod tri službe ili zvanja (*munus triplex Christi*): prorok, svećenik i kralj. Osnovni je argument da Krist u svojoj osobi okuplja tri velike posredničke službe Staroga zavjeta. U svojoj *proročkoj* službi Krist je glasnik i svjedok Božje milosti. On je učitelj obdaren božanskom mudrosti i vlašću. U svojoj *kraljevskoj* službi, Krist je ustoličio kraljevanje koje je nebesko, a ne zemaljsko; duhovno, a ne tjelesno. Kraljevanje se provodi nad vjernicima po djelovanju Duha Svetoga. Konačno, kroz svoju *svećeničku* službu, Krist nas je u mogućnosti ponovno dovesti u Božju naklonost, i to svojom smrću kao zadovoljštinom za naše grijehe. U svim ovim pogledima Krist dovodi do ispunjenja posrednička zvanja Staroga Saveza, te im omogućuje da ih se sagleda u novomu i jasnijem svjetlu, jer oni nalaze svoje ispunjenje u njegovu posredništvu.

PRISUTNOST DUHA

Važan način razumijevanja Božje prisutnosti u Kristu jest razumijevanje Krista kao donositelja Duha Svetoga. Korijeni ove ideje leže u Starom zavjetu, napose u pojmu karizmatskih vođa ili proroka, koji su bili pomazani darom Duha Svetoga. Uistinu, pojam ‘Mesija’, kao što je gore primijećeno, usko je povezan s idejom ‘biti pomazan Duhom Svetim’. Postoje valjani razlozi za pretpostavku da je takav pristup kristologiji postao utjecajan u ranome palestinskom kršćanstvu.

Na temelju onoga što znamo o mesijanskim iščekivanjima u Palestini prvoga stoljeća, može se tvrditi da je postojalo snažno uvjerenje u skori dolazak nekog donositelja eshatološkog spasenja, a koji bi bio i nositelj Duha Gospodnjega (Joel 2, 28–32 je od posebne važnosti). Izgleda da je Isus, još u svojoj ranoj službi, bio identificiran kao onaj u kojemu je prebivao Duh Sveti. Isusovo pomazanje Duhom za njegova krštenja posebno je važno. Rani pristup ovom pitanju postao je poznat kao *adopcionizam*; ovaj je nazor, posebno povezan s ebionizmom, smatrao Isusa običnim ljudskim bićem koje je nakon krštenja obdareno posebnim božanskim karizmatskim darima.

Razumijevanje Krista kao donositelja Duha pokazalo se privlačno mnogima koji su imali poteškoća s klasičnim pristupima kristologiji. Izvrstan nam primjer daje britanski patristički stručnjak G. W. H. Lampe, u svojim Bampton predavanjima održanim na Sveučilištu Oxford 1976., a naslovljenima *God as Spirit* ['Bog kao Duh']. Lampe je tvrdio da je poseban značaj Isusa iz Nazareta bio u tome što je on bio donositeljem Duha Božjega, te je time postao primjer Duhom ispunjene kršćanske egzistencije, ukazujući na 'prebivajuću prisutnost Boga kao Duha u čovjekovu duhu koji se tomu slobodno odziva, jer je to konkretno izvršeno u Kristu i u nekoj mjeri reproducirano u njegovim sljedbenicima'.

Vjerojatno još značajniji razvoj ovog pristupa može se pronaći u spisima njemačkog teologa Waltera Kaspera, napose u njegovu djelu *Isus Krist*. Ovdje Kasper zagovara pneumatološki orijentiranu kristologiju koja ispravno vrjednuje činjenicu da Novi zavjet često opisuje Isusa u smislu središnjega starozavjetnog pojma 'Duh Gospodnji'. Za Kaspera, Isusova jedinstvenost u sinoptičkim Evanđeljima počiva u njegovoj Duhom ispunjenoj egzistenciji. Isusov stvarni identitet može se razjasniti samo u smislu dotad nezabilježenog odnosa s Duhom. Ovaj Duh je, prema Kasperu, životodajna stvoriteljeva sila koji uvodi eshatološko doba iscjeljenja i nade.

Kasper u Isusu vidi Duha Božjega na djelu, a taj Duh proizvodi novi i dotad nezabilježen odnos između Boga i čovjeka, čiji se razvoj potvrdio i učvrstio uskrsnućem. U smislu ove kristologije Duha, Kasper smatra Isusa ključnom točkom na kojoj univerzalna spasiteljska Božja namjera postaje jedinstvenom povijesnom osobom. Na ovaj način Duh otvara mogućnost da i drugi uđu u unutarnji Božji život. Isti Duh koji je prožeo Isusov život, sada je dostupan drugima kako bi i oni mogli sudjelovati u istome Božjemu unutarnjem životu.

Zabrinutost oko ovog pristupa iskazao je Wolfhart Pannenberg. U svome utjecajnom djelu *Temelji kristologije** Panneneberg tvrdi da svaka kristologija koja započinje od pojma prisutnosti Duha u Isusu neizbježno zapada u neki oblik adopcionizma. Prisutnost Duha u Isusu nije niti nužni niti dostatni temelj za utvrđivanje Kristova božanstva. Bog je prisutan u Isusu 'samo kao sila Duha koja ga ispunjava'. Prema Pannenbergu, Isusa se, u ovakvom poimanju, može naprosto smatrati proročkim ili karizmatskim likom – drugim riječima, ljudskim bićem kojega je Bog 'prisvojio' i obdario ga darima Duha. Kao što smo vidjeli, za Pannenberga je od presudne važnosti Isusovo uskrsnuće, a ne prisutnost Duha u njegovoj službi.

Kasper je, međutim, manje ranjiv na Pannenbergovu kritiku no što to

* McGrath navodi djelo prema naslovu engleskog prijevoda ('Jesus – God and Man'). Djelo je pak izvorno objavljeno pod naslovom *Grundzüge der Christologie*, kako je i prevedeno u tekstu. Nap. lektora.

isprva može izgledati. Pannenberg je zabrinut da pristup poput Kasperova može dovesti do kristologije koja stavlja Isusa na istu razinu sa starozavjetnim prorocima ili karizmatskim vođama. No, Kasper izričito tvrdi da je Isusovo uskrsnuće od presudne važnosti. I Kasper i Pannenberg promišljaju uskrsnuće kao da ono ima retroaktivni karakter. Pannenberg ga određuje u smislu vrjednovanja i opravdavanja Isusovih religioznih tvrdnji tijekom njegove službe. S druge strane, Kasper gleda na uskrsnuće kao povezano s djelom Duha i opravdava ga pozivanjem na ključne novozavjetne tekstove (napose Rimljanima 8,11 i 1. Petrova 3,18). Kršćansko razumijevanje uloge Duha temelji se na ulozi Duha u uskrsnuću, što isključuje adopcionističku kristologiju.

OBJAVITELJSKA PRISUTNOST

Kao što smo već ranije primijetili, ideja 'objave' je složena i obuhvaća ideju konačnog 'otkrivenja' Boga na kraju vremena, kao i ograničeniju ideju 'Božjega očitovanja'. Kako je poimanje kristološki određenog pojma Boga postalo utjecajno u njemačkoj teologiji dvadesetog stoljeća, u suvremenoj su teologiji obje ove ideje bile značajne. *Raspeti Bog* Jürgena Moltmanna izvrstan je primjer djela koje razumijevanje Božje naravi želi graditi na temelju pretpostavke Božje razotkrivenosti na Kristovu križu. U nastavku ćemo istražiti posebne, premda povezane pristupe 'objaviteljskoj prisutnosti', a koji se vežu uz Karla Bartha i Wolfharta Pannenberga.

Može se reći da je *Crkvena dogmatika* Karla Bartha vjerojatno najopširniji i najsloženiji prikaz ideje o 'objaviteljskoj prisutnosti Boga u Kristu'. Barth neprestano naglašava da sva teologija nužno posjeduje implicitnu kristološku perspektivu i temelj, a zadaća teologije jest da to učini eksplicitnim. Barth odbija svaku deduktivnu teologiju utemeljenu na 'Kristovu načelu', namjesto koje stavlja onu koja je utemeljena na 'samome Isusu Kristu, kako je o tome zasvjedočeno u Svetome Pismu'.

Svaku teološku pretpostavku u *Crkvenoj dogmatici* može se smatrati kristološkom u tome što svaka od njih ima svoju ishodišnu točku u Isusu Kristu. Ova značajka kasnije Barthove misli dovela je do toga da se istu opisuje kao 'kristološko usredotočenje' ili 'kristomonizam'. Hans Urs von Balthasar opisuje ovo 'kristološko usredotočenje' uspoređujući ga s pješčanim satom u kojemu pijesak, sažimanjem, istječe iz gornje u donju komoru. Slično tomu, božanska objava dolazi od Boga u svijet, odozgo nadolje, jedino kroza središnji događaj Kristove objave, bez kojega ne postoji veza između Boga i čovjeka.

Treba razjasniti da Barth ne tvrdi kako nauci, ili o osobi ili o Kristovu djelu (ili oba, jer su neodvojiva), trebaju stajati u središtu kršćanske dogmatike, niti da kristološka ideja ili načelo treba uspostaviti sustavnu spekulativnu srednju točku deduktivnog sustava. Barth, naprotiv, tvrdi da Božje djelo, koje je Isus Krist, u cijelosti utemeljuje teologiju. 'Crkvena dogmatika' mora biti 'kristološki određena', jer je sama mogućnost i stvarnost teologije određena aktualnošću čina božanske objave, govorenjem Riječi Božje i objaviteljskom prisutnošću Boga u Isusu Kristu.

Više eshatološki pristup povezan je s Wolfhartom Pannenbergom, napose u njegovu djelu *Temelji kristologije* iz 1968. Po Pannenbergu, Kristovo uskrsnuće treba se tumačiti u kontekstu apokaliptičkoga svjetonazora. U tom kontekstu, Pannenberg tvrdi, Isusovo uskrsnuće treba promatrati kao navještaj sveopćega uskrsnuća mrtvih na kraju vremena. Tako taj kontekst unosi u povijest kako uskrsnuće, tako i druge aspekte apokaliptičkog iščekivanja na kraju vremena – uključujući i punu i konačnu Božju objavu. Isusovo uskrsnuće stoga je organski povezano s Božjom samoobjavom u Kristu:

> Samo na kraju svih događaja Bog se može objaviti u svome božanstvu, to jest, kao onaj koji čini sve stvari i koji ima moć nad svime. Samo stoga što se u uskrsnuću dogodio kraj svih stvari, a koji se za nas još nije dogodio, može se za Isusa reći da je u njemu već prisutna konačna stvarnost, te isto tako da su se sâm Bog i njegova slava pojavili u Isusu na nenadmašen način. Samo zato što je kraj svijeta već prisutan u Isusovu uskrsnuću, sâm je Bog u njemu objavljen.

Nav. dj., str. 129–130.

Uskrsnuće tako uspostavlja Isusovu istovjetnost s Bogom i omogućava da se ta istovjetnost s Bogom iščitava u preduskrsnoj službi, u smislu 'objaviteljske prisutnosti'.

Pannenberg pozorno naglašava da 'objava' na koju on misli nije naprosto 'razotkrivanje činjenica i sudova o Bogu'. On inzistira na pojmu *samoobjave* – osobne objave koja se ne može odvojiti od Božje osobe. Možemo govoriti da Krist objavljuje Boga samo ako postoji objaviteljska prisutnost Boga u Kristu:

> Pojam Božje samoobjave sadrži ideju da su objavitelj i ono što je objavljeno istovjetni. Bog je kako subjekt, tako i sadržaj ove samoobjave. Govoriti o Božjoj samoobjavi u Kristu znači da Krist-događaj, taj *Isus*, pripada Božjoj biti. Ukoliko to nije slučaj, tada bi ljudski događaji Isusova života zakrilili Boga djelatnog u tom životu, te tako isključili potpunu Božju objavu. Samoobjava u ispravnom smislu te riječi događa se samo ondje gdje je medij, putem kojega se Bog očituje, nešto što Bogu nije strano ... Pojam samoobjave zahtijeva istovjetnost Boga s događajem koji Boga objavljuje.

Isto, str. 129–130.

SUPSTANCIJALNA PRISUTNOST

Nauk o utjelovljenju, posebno onaj koji je bio razvijen u aleksandrijskoj školi, ustvrđuje prisutnost božanske naravi ili bîti u Kristu. Pri utjelovljenju, božanska narav uzima ljudsku narav. Patristički su pisci potvrđivali stvarnost jedinstva između božanske i ljudske bîti u utjelovljenju time što su Mariju označavali kao *theotokos* – to jest, kao 'Bogorodicu'. Pojam supstancijalne prisutnosti Boga u Kristu bio je od ključne važnosti za kršćansku Crkvu u njenoj raspravi s gnosticizmom. Središnje gnostičko poimanje bilo je da je materija zla i grješna, tako da je otkupljenje čisto duhovna stvar. Irenej povezuje ideju supstancijalne prisutnosti Boga u Kristu s njezinom simboličkom potvrdom u euharistijskom kruhu i vinu.

IRENEJ, *Adversus haereses*, V. ii. 1–2.

> Ako tijelo nije spašeno, tada nas Gospodin nije otkupio svojom krvlju, čaša euharistije tada nije dioništvo u njegovoj krvi, a kruh kojega lomimo nije dioništvo njegova tijela. Jer krv ne može postojati izvan vena i tijela i ostatka ljudske bîti, a što je božanski Logos uistinu postao kako bi nas otkupio.

Ovaj kristološki pristup usko je povezan sa slikom spasenja kao *pobožanstvenja*. Simeon Novi Bogoslov (949.–1022.), promišljajući o jedinstvu ljudske duše s Bogom, s posebnom je jasnoćom izjavio:

SIMEON NOVI BOGOSLOV, *Hymns of Divine Love*, str. 7.

> Tvoja je narav tvoja bit, a tvoja bit tvoja narav. Sjedinjenjem s tvojim tijelom, dijelim tvoju narav i sjedinjenjem s tvojim božanstvom istinski uzimam kao svoje ono što je tvoje ... Učinio si me bogom, [mene koji sam] smrtnik po svojoj naravi, bogom po tvojoj milosti, po sili tvojega Duha, gdje kao bog ujedinjujem jedinstvo suprotnosti.

Ovom ćemo se pojmu kasnije vratiti, kada budemo raspravljali o naravi spasenja.

Ideja o Božjoj supstancijalnoj prisutnosti u Kristu postala je posebno važna u bizantskoj teologiji, te je tvorila jedan od teoloških temelja prakse prikazivanja Boga u slikama – ili da upotrijebimo tehnički termin, u *ikonama*. U Istočnoj crkvi uvijek je postojala odbojnost prema ovoj praksi zbog naglaska Crkve na Božjoj nepogrješivosti i transcendenciji. *Apofatička* tradicija u teologiji nastojala je očuvati otajstvo o Bogu naglašavajući božansku nespoznatljivost. Držalo se da je štovanje ikona s ovime u potpunom neskladu, te su mnogi smatrali kako se ono opasno približava poganstvu. Nije li, u svakom slučaju, i Stari zavjet zabranio štovanje slika?

German, patrijarh Konstantinopola, snažno je zagovarao uporabu ikona u javnom štovanju i privatnoj pobožnosti, a na temelju sljedećih argumenata utjelovljenja. 'Ja predstavljam Boga, nevidljivoga, ne kao vidljivog, već vidljivoga samo u onoj mjeri koliko je Bog za nas postao vidljiv, dioništvom u tijelu i krvi.' Sličan je pristup imao Ivan Damaščanski koji je tvrdio da on štovanjem ikona ne štuje stvoreni predmet kao takav, nego štuje Boga stvoritelja koji je izabrao otkupiti čovjeka kroz materijalni poredak:

IVAN DAMAŠČANSKI, *Contra imaginum calumniatores* I, str. 16.

> Prethodno nije bilo načina na koji se Bog, koji nema ni tijelo ni lice, može predstaviti bilo kakvom slikom. Ali sad, jer se učinio vidljivim u tijelu i živio je s ljudima, ja mogu napraviti sliku svog viđenja Boga ... i promišljati slavu Gospodnju dok je njegovo lice otkriveno.

Ovo su stajalište neodrživim smatrali ikonoklasti (nazvani tako jer su željeli uništavati ikone). Oslikati Boga u slici značilo je podrazumijevati da se Bog može opisati ili odrediti – a to znači podrazumijevati nezamislivo ograničenje na Božjoj strani. U Grčkoj pravoslavnoj crkvi i Ruskoj pravoslavnoj crkvi, u kojima je štovanje ikona ostalo sastavnim dijelom njihove duhovnosti, još se uvijek može naići na aspekte ove rasprave.

KENOTIČKI PRISTUPI KRISTOLOGIJI

Tijekom ranog sedamnaestog stoljeća razvila se kontroverza između luteranskih teologa na sveučilištima u Giessenu i Tübingenu. Pitanje o kojemu se raspravljalo može se postaviti na sljedeći način. Evanđelje ne ukazuje da je Krist upotrebljavao sve svoje božanske atribute (poput sveznanja) tijekom svog života na zemlji. Kako to objasniti? Spomenutim luteranskim piscima dvije su se opcije činile prikladnim pravovjernim rješenjima: ili je Krist tajno upotrebljavao svoje božanske moći, ili se uopće suzdržavao od njihove uporabe. Prvu je opciju, koja je postala poznata kao *krypsis*, snažno branio Tübingen; drugu, koja je postala poznata kao *kenosis*, jednako je snažno branio Giessen.

Treba, međutim, spomenuti da su se ove dvije strane slagale u tome da je Krist pri utjelovljenju posjedovao glavne atribute božanstva, poput svemoći i sveprisutnosti. Rasprava se vodila oko njihove uporabe: je li se njima služio tajno ili uopće nisu bili upotrebljavani? Radikalniji pristup razvio se tijekom devetnaestoga stoljeća, u kojemu je došlo do izražaja veće vrjednovanje Isusove ljudskosti, napose njegove religiozne osobnosti. Tako je A. E. Biedermann izjavio da se 'religiozno načelo kršćanstva mora točnije odrediti kao Isusova religiozna osobnost, to jest, kao onaj odnos između Boga i čovjeka koji je u ovoj Isusovoj religioznoj samosvijesti ušao u ljudsku povijest kao nova religijska činjenica, sposobna silno nadahnuti vjeru'.

Može se tvrditi da korijeni ove ideje leže u njemačkome pijetizmu, napose u obliku koji se nalazi u spisima Nikolausa von Zinzendorfa (1700.–1760.), čija je 'religija srca' poseban naglasak stavljala na bliski odnos između vjernika i Krista. Razvio ga je i preusmjerio F. D. E. Schleiermacher, koji za sebe tvrdio da je 'Herrnhuter' (to jest, Zinzendorfov sljedbenik) 'višeg reda'. Schleiermacherovo razumijevanje načina na koji Krist može asimilirati vjernika u svoje zajedništvo ima snažne usporednice sa Zinzerdorfovom analizom uloge religioznih osjećaja u duhovnome životu, te njihovim utemeljenjem u vjerničkome zajedništvu s Kristom.

Ipak je važnost pridodana Isusovoj ljudskoj osobnosti ostavila brojne teološke slabosti. Što je s Kristovim božanstvom? Gdje se ono ostvaruje? Nije li naglasak na Kristovoj ljudskosti jednak nijekanju njegova božanstva? Takva su se pitanja i glasovi čuli u ortodoksnijim krugovima 1840-ih i ranih 1850-ih. No, tijekom 1850-ih uobličio se takav pristup kristologiji koji se po ovom pitanju pokazao vrlo snažnim. Istodobno je branio je Kristovo božanstvo te opravdavao naglasak na njegovoj ljudskosti. Ovaj je pristup poznat kao 'kenotizam' i posebno je povezan s njemačkim luteranskim piscem Gottfriedom Thomasiusom.

U svom djelu *Kristovo djelo i osoba* (1852.–1861.) Thomasius tvrdi da utjelovljenje podrazumijeva *kenosis*, te uključuje namjerno ostavljanje po strani svih božanskih atributa, tako da se, u stanju poniženja, Krist voljno odriče svih božanskih privilegija. Stoga je potpuno ispravno naglasiti njegovu ljudskost, a napose važnost njegove patnje kao ljudskoga bića. Thomasiusov pristup kristologiji bio je radikalniji od onoga što su ga zastupali raniji kenotici. Utjelovljenje uključuje Kristovo *napuštanje* božanskih atributa. Oni su stavljeni na stranu tijekom čitava Kristova života, od rođenja do uskrsnuća. Temeljeći svoje ideje na Filipljanima 2,6–8, Thomasius je tvrdio da se pri utjelovljenju druga osoba Trojstva potpuno svela na razinu čovjeka. Teološki i duhovni naglasak na Kristovoj ljudskosti tako je potpuno opravdan.

Ovaj pristup kristologiji kritizirao je Isaak August Dorner (1809.–1884.) time što je smatrao da to podrazumijeva promjenu u samome Bogu. Tvrdio je da je stoga nauk o Božjoj nepromjenjivosti kompromitiran Thomasiusovim pristupom. Zanimljivo, ovaj pristup ipak sadrži puno istine, jer ga se može sagledavati i kao anticipaciju rasprave iz dvadesetog stoljeća oko pitanja 'Božje patnje', a koju smo ranije spomenuli.

Pristup su s oduševljenjem prihvatili i u Engleskoj. Charles Gore je 1889. u svojim Bampton Lectures na oxfordskom Sveučilištu tvrdio da se pri utjelovljenju Krist lišio svojih božanskih atributa, napose sveznanja. To je nagnalo vodećeg tradicionalista, Darwella Stonea, da optuži Goreov pristup za 'proturječnost praktički jednoglasnom učenju otaca i protuslovnost nepromjenjivosti božanske naravi'. Još jednom, takvi komentari upućuju na usku vezu kristologije i teologije, te govore o važnosti kristoloških zamjedbi za razvoj nauka o 'Božjoj patnji'.

U ovom smo poglavlju istražili neke klasične kristološke teme. Ovi će problemi vjerojatno i dalje biti predmetom trajne rasprave u kršćanskoj teologiji, te je bitno da se student upozna s barem nekim pitanjima o kojima se ovdje raspravljalo. Ova su pitanja, međutim, uglavnom stavljena u drugi plan u razdoblju prosvjetiteljstva, jer su tada važnijima postala pitanja povijesne naravi – pitanja koja ćemo razmotriti u sljedećemu poglavlju.

PITANJA UZ II. POGLAVLJE

1. Može li kršćanska teologija opstojati bez Isusa Krista?
2. Istražite uporabu jednoga od glavnih novozavjetnih Isusovih naslova. Koje su implikacije ovakvog govora o Isusu?
3. Sažmite glavne točke razdvajanja između aleksandrijskoga i antiohijskog pristupa kristologiji.
4. Koji su teološki uvidi povezani s vjerom da je Isus Krist 'utjelovljeni Bog'?
5. Što se misli kad se o Isusu govori kao o 'posredniku'?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, The Christian Theology Reader, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 3.

BAILIE, DONALD M., *God was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*, Faber & Faber, London, 1956.

BROWN, COLIN, *Jesus in European Thought 1778–1860*, Labyrinth Press, Durham, NC, 1985.

CAVADINI, JOHN C., *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul 785–920*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993.

CHESNUT, ROBERTA C., *Three Monophysite Christologies*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

GRILLMEIER, ALOYS, *Christ in Christian Tradition*, 2. izd., Mowbrays, London, 1975.

GUNTON, COLIN E., *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*, Darton, Longman and Todd, London, 1983.

JACOBSEN, DOUGLAS i SCHMIDT, FREDERICK, 'Behind Orthodoxy and Beyond It: Recent Developments in Evangelical Christology', u *Scottish Journal of Theology*, br. 45/1993, str. 515–541.

KÜNG, HANS, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.

MCGRATH, ALISTER E., *The Making of Modern German Christology*, 2. izd., Zondervan, Grand Rapids, MI i Intervarsity Press, Leicester, UK, 1993.

MACQUARRIE, JOHN, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London i Trinity Press International, Philadelphia, 1990.

MARSHALL, BRUCE D., 'Christology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 80–93.

MARSHALL, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, 2. izd., InterVarsity Press, Leicester, 1992.

MEYENDORFF, JOHN, *Christ in Eastern Christian Thought*, Corpus, Washington, DC, 1969.

MOULE, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

O'COLLINS, GERALD, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Issues in Feminist Christology*, SCM Press, London, 1991.

SOBRINO, JON, *Jesus in Latin America*, Orbis, Maryknoll, NY, 1987.

WELLS, DAVID F., *The Person of Christ*, Crossway, Westchester, IL, 1984.

WILLIAMS, ROWAN, *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, Longman and Todd, London, 1987.

WITHERINGTON III, BEN, *The Christology of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1990.

VJERA I POVIJEST: NOVI KRISTOLOŠKI PROGRAM

12

Moderno doba svjedoči o nizu teoloških ostvarenja koja su od temeljne važnosti za kristologiju, a koja nemaju pravih usporednica u ranijoj kršćanskoj povijesti. Zbog njihove ćemo ih važnosti ovdje detaljnije istražiti. Prethodno je poglavlje istražilo razvoj klasične kristologije, koja je još uvijek glavni aspekt teološkog promišljanja u Crkvi. Međutim, nastanak prosvjetiteljskog svjetonazora na mnogim je mjestima doveo u pitanje vjerodostojnost klasične kristologije. Ovo poglavlje bilježi takve teološke razvoje i njihov utjecaj na kristologiju.

PROSVJETITELJSTVO I KRISTOLOGI

U četvrtome poglavlju istražili smo osnovne značajke prosvjetiteljskog racionalizma i posebno spomenuli njegov naglasak na sposobnost ljudskog razuma da razotkrije poredak svijeta, te mjesto i svrhu ljudskih bića u njemu. Postalo nam je jasno da se racionalna religija prosvjetiteljstva našla u sukobu s brojnim važnim područjima tradicionalne kršćanske teologije, a napose s kristologijom. Najprije ćemo navesti ova općenita područja prije no što ih detaljnije istražimo u kasnijim ulomcima.

Naglasak prosvjetiteljstva na sposobnost razuma postavio je pitanja o nužnosti božanske objave. Ako je razum sposoban otkriti Božju narav i svrhu, ima li povijesna objava Boga u Isusu Kristu tada ikakvu ulogu? Činilo se da je razum objavu – a tako i ideju o Božjoj 'objaviteljskoj prisutnosti' u Kristu – učinio suvišnom. Kristov značaj sveden je tako na njegovo moralno učenje i primjer. Tvrdilo se da Krist nije bio nadnaravni otkupitelj čovječanstva, već 'moralni odgajatelj čovječanstva' koji svijetu nudi religijski nauk u skladu (iako je za raspraviti do koje mjere) s najuzvišenijim idealima ljudskog razuma. Isus je u svom životu bio odgajatelj; u svojoj smrti on je bio primjerom sebedarujuće ljubavi za čovječanstvo.

Prosvjetiteljstvo je također inzistiralo na homogenosti povijesti. To je imalo dvije glavne posljedice. Dovelo je najprije do smanjivanja ontološkog jaza između Krista i drugih ljudskih bića. Krista se treba smatrati ljudskim bićem kao i ostala ljudska bića. Ako se razlikovao od drugih, onda je to bilo u onome stupnju u kojem je on posjedovao određene kvalitete. Razlika između Krista i drugih bila je u *stupnju*, a ne u *vrsti*. Drugo, to je vodilo prema sve većoj povijesnoj sumnjičavosti glede uskrsnuća. Ako je povijest neprekidna i homogena, tada nepostojanje iskustva uskrsnućâ u današnjemu ljudskom iskustvu mora, tvrdilo se, bacati ozbiljne sumnje na novozavjetna izvješća o uskrsnuću. Prosvjetiteljstvo je tako željelo uskrsnuće smatrati ne-dogadajem, u najboljem slučaju nerazumijevanjem duhovnog iskustva, a u najgorem slučaju promišljenim zataškavanjem činjenica, kako bi se prikrio sramotni kraj Isusove službe, koja je okončala na križu. Niže ćemo istražiti ovu točku.

Glede pak novozavjetnog naglaska na uskrsnuće, treba stoga smatrati da je Novi zavjet pogrješno protumačio Kristov značaj. I dok Isus iz Nazareta nije bio ništa drugo do putujući rabin, Novi zavjet predstavio ga je kao spasitelja i uskrsloga Gospodina. Tvrdilo se da su ova uvjerenja često ništa drugo do fantastični dodaci ili krivo razumijevanje Isusove povijesti. Neki pisci prosvjetiteljskog razdoblja vjerovali su da je prikladnom primjenom najsuvremenijih povijesnih metoda moguće rekonstruirati Isusa onakvoga 'kakav je on uistinu bio'. Podrijetlo 'potrage za povijesnim Isusom' (koje je u suprotnosti s navodnim 'mističnim Kristom vjere') ishodi iz toga razdoblja i utemeljeno je na ovim razmišljanjima.

Posebno su važna dva naročita aspekta prosvjetiteljske kritike klasične kristologije, a koja zahtijevaju sljedeće detaljnije izlaganje.

KRITIKA ČUDESA

Gotovo sva tradicionalna kršćanska apologetika koja razmatra tematiku o identitetu i značaju Isusa Krista utemeljena je na novozavjetnim 'čudesima kao dokazima', a vrhunac im je u uskrsnuću. Nov naglasak na mehaničku pravilnost i svemirski poredak, što je vjerojatno najznačajnije nasljeđe newtonizma, baca sumnje na novozavjetna izvješća o čudesnim događanjima. Općenito se smatra da Humeov *Essay on Miracles* ['Esej o čudesima'] (1748.) pokazuje očitu nemogućnost čudesa. Hume je naglasio da ne postoje suvremene analogije novozavjetnim čudesima, kao što je uskrsnuće, te Hume time traži od čitatelja Novoga zavjeta da se potpuno osloni na ljudsko svjedočanstvo o tim čudesima. Za Humea je vrijedilo načelo o tome da niti jedno ljudsko svjedočanstvo nije primjereno za ustanovljenje čudesnog događaja bez postojanja suvremenih analogija.

1760-ih i 1770-ih H. S. Reimarus i G. E. Lessing zanijekali su mogućnost da je ljudsko svjedočanstvo o nekom prošlom događaju (kao, naprimjer, o uskrsnuću) dostatno da ga učini vjerodostojnim ukoliko ono proturječi današnjemu iskustvu, bez obzira na to koliko je kvalitetno zabilježen izvorni događaj. Slično tomu, vodeći francuski racionalist Denis Diderot izjavio je da ako bi ga i čitav Pariz morao uvjeravati u to da je mrtav čovjek uskrišen od mrtvih, on tomu ne bi povjerovao ni riječi. Sve veća sumnjičavost prema novozavjetnim 'dokazima o čudesima' prisilila je tradicionalno kršćanstvo da brani nauk o Kristovu božanstvu na drugim temeljima, a na na čudesima – što se u to vrijeme pokazalo veoma teškim za učiniti. Naravno, mora se reći da su i drugi religijski iskazi o čudesnim dokazima podvrgnuti jednako snažnoj sumnjičavoj kritici prosvjetiteljstva: dogodilo se, međutim, da je kršćanstvo posebno izdvojeno zbog religijske dominacije nad kulturnim okruženjem u kojemu se prosvjetiteljstvo razvilo.

RAZVOJ DOKTRINARNOG KRITICIZMA

Prosvjetiteljstvo je svjedočilo nastanku discipline doktrinarnog kriticizma u kojoj su tradicionalna crkvena učenja podvrgnuta iscrpnoj analizi njihovih povijesnih izvora i temelja. Podrijetlo 'povijesti dogme' (da upotrijebimo tradicionalni engleski naziv umjesto njemačkog termina *Dogmengeschichte*) datira iz razdoblja prosvjetiteljstva; ova se disciplina konsolidirala u razdoblju liberalnog protestantizma, a napose tijekom druge polovice devetnaestog stoljeća.

Općenito se smatra da je ovu disciplinu osnovao u osamnaestom stoljeću Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, koji je tvrdio da se dogme poput nauka o dvije naravi u Kristu i nauka o Trojedinom Bogu ne mogu pronaći u Novome zavjetu. U najmanju ruku, one su nastale zamjenom platonskog *pojma o logosu* s onim koji se nalazi u četvrtome Evanđelju, te s pogrješnim razumijevanjem činjenice da je Isus personificirao taj *logos*, a ne samo na njega ukazivao. Povijest dogme stoga je povijest pogrješaka – no, pogrješaka koje su se mogle ispraviti da nije bilo nepokolebljiva otpora institucionalnih crkava prema takvim pokušajima rekonstrukcije.

Pokret 'povijesti dogme' imao je jasne implikacije za kristologiju, ne samo u onim tvrdnjama iz kasnoga osamnaestog stoljeća o tome da su neka kristološka uvjerenja rane Crkve bila uvjetovana ili pod velikim utjecajem helenističkog okruženja u kojemu se kršćanstvo razvilo. Utjecaj tog pokreta doživio je vrhunac s Adolfom von Harnackom koji je tvrdio da niz specifično kristoloških teoloških razvoja duguje svoj postanak utjecaju grčkih ideja u patrističkome razdoblju. Harnack je tvrdio da nauk o utjelovljenju uopće nije bio dijelom evanđelja; to je bio helenistički dodatak jednostavnome palestinskom evanđelju.

Neka od najznačajnijih djela koja datiraju iz ovog razdoblja ustvrđuju da je niz pretpostavki, od kojih je svaka od središnje važnosti za Anselmov nauk o satisfakciji, ušlo u kršćansku teologiju gotovo povijesnim slučajem. U svome djelu *Sustav čiste filozofije* (1778.) G. S. Steinbart tvrdio je da je povijesno istraživanje razotkrilo nametanje tri 'proizvoljne pretpostavke' kršćanskomu promišljanju o spasenju:

1 Augustinov nauk o iskonskom grijehu;
2 pojam zadovoljštine;
3 nauk o imputaciji Kristove pravednosti.

Zato se Steinbart osjećao relevantnim tvrditi da substruktura ortodoksne protestantske misli o Kristovoj osobi i djelu nije ništa više do ostatak nekoga davno prošlog doba.

Očito je dakle kako je nastanak prosvjetiteljstva predstavljao novi veliki izazov tradicionalnoj kristologiji, te ju je primorao početi se baviti pitanjima koja do tada nisu bila previše, ako su uopće i bila, značajna u njezinom programu.

Prosvjetiteljstvo je postavilo mjerila budućoj kršćanskoj raspravi ne samo o *naravi* već i o *vjerodostojnosti* njezina teološkog nasljeđa. Iako je vjerodostojnost prosvjetiteljskog svjetonazora, napose njegov naglasak na potpunu dostatnost ljudskog razuma, bila žestoko izazvana prepoznavanjem neuniverzalnog karaktera ljudske racionalnosti i društvenog posredovanja tradicija diskursa i zaključivanja, prosvjetiteljstvo ostaje temeljnom referentnom točkom moderne kršćanske misli.

Primjereno je sada detaljnije istražiti prosvjetiteljske kristologije.

PROBLEM ODNOSA IZMEĐU VJERE I POVIJESTI

Problemi s kojima se suočava kršćansko pozivanje na povijest Isusa iz Nazareta kao vrhunca Božje samoobjave u povijesti mogu se sažeti pod tri opsežna naslova. Kako možemo biti sigurni što se dogodilo u Palestini u Isusovo vrijeme? I pod pretpostavkom da možemo biti sigurni u pouzdanost te spoznaje, kako nam niz povijesnih događaja može dati pristup univerzalnoj istini? Naposljetku, nismo li onemogućeni išta učiniti s poviješću Isusa Krista s obzirom na to da postoji znatna razlika između moderne zapadne kulture i Palestine prvoga stoljeća? Ove ćemo teme formalnije postaviti kao skup od tri poteškoće, a na sljedeći način.

1. *Kronološka* poteškoća, zbog razlike između prošlosti i sadašnjosti. Kako možemo biti sigurni što se dogodilo prije dvije tisuće godina?
2. *Metafizička* poteškoća, zbog same naravi povijesti. Kako nam povijest Isusa iz Nazareta može dati pristup istini? Na prvi pogled, slučajne povijesne istine različite su od univerzalnih i nužnih racionalnih istina.
3. *Egzistencijalni* problem, koji nastaje zbog kulturnog odmaka koji postoji između Palestine prvog stoljeća i modernoga zapadnog društva. Kako se moderna egzistencija može odnositi spram religioznoj poruci daleke prošlosti?

Jasno je da ova tri elementa nisu potpuno različita. Postoji veliki stupanj slaganja među njima. Oni, međutim, zajedno postavljaju problem odnosa između 'vjere i povijesti', a koji je bio od velike važnosti za modernu kristologiju. Istražit ćemo svaki od ova tri elementa temeljeći raspravu na spisima Gottholda Ephraima Lessinga, vodećega njemačkog racionalističkog pisca i kritičara tradicionalnog kršćanstva. Općenito se smatra da Lessingova rasprava ovih triju poteškoća postavlja program za modernu raspravu tih problema. Od 1780. naovamo kristologija je ponukana odgovoriti na svaku od ovih poteškoća. U nastavku ćemo razmotriti ove poteškoće i uputiti na odgovore.

KRONOLOŠKA POTEŠKOĆA

Evanđeoska izvješća smještavaju Isusa Krista čvrsto u prošlost. Nismo u mogućnosti provjeriti ova izvješća, već smo primorani osloniti se na kazivanja svjedokâ koja u Evanđeljima leže u osnovi naše spoznaje o Isusu iz Evanđeljâ. Ali, pitao je Lessing, koliko su pouzdana ova izvješća? Zašto bismo vjerovali izvješćima iz prošlosti kada se ona ne mogu provjeriti u sadašnjosti? Kao što ćemo kasnije vidjeti, Lessing smatra da se ova poteškoća treba posebno imati na umu u odnosu na pitanje o Kristovu uskrsnuću, za kojega smatra da počiva na vrlo klimavim povijesnim temeljima.

Nije dakle sigurno što se dogodilo u prošlosti. Lessing, međutim, tvrdi da je problem još dublji. Ako bismo i mogli biti sigurni u prošlost, nastala bi nova poteškoća: koju vrijednost ima povijesna spoznaja? Kako povijesni događaj može utjecati na nastanak ideja? Ovu ćemo poteškoću istražiti u nastavku.

METAFIZIČKA POTEŠKOĆA

Ako je jedan pol prosvjetiteljske kritike tradicionalnog kršćanstva vjera u potpunu kompetenciju razuma, drugi je njezin pol sve veća sumnjičavost glede vrijednosti povijesti kao izvora spoznaje. Sve se više vjerovalo da povijest – uključujući povijesne osobe i događaje – ne može omogućiti pristup takvoj vrsti spoznaje koja bi bila nužna za racionalni religijski i filozofski sustav. Kako se može ostvariti pomak od povijesti (koja je skup slučajnih i kontingentnih istina) prema razumu (koji se bavi nužnim i univerzalnim istinama)? Lessing tvrdi da postoji velik jaz između *povijesne* i *racionalne* istine, a koji se ne može premostiti.

> Ako se ne može demonstrirati niti jedna povijesna istina, onda se ništa ne može pokazati putem povijesne istine. To znači: slučajne povijesne istine nikada ne mogu služiti kao dokaz za nužne istine razuma ... To je dakle velika ružna graba koju ja ne mogu prijeći koliko god je često i koliko god iskreno pokušavam preskočiti.

G. E. LESSING, 'Über den Beweis des Geistes und der Kraft', u: *Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, sv. 13, ur. Karl Lachmann, Göschen'sche Verlagshandlung, 1897., str. 6.

Držalo se da Lessingov izričaj 'velika ružna graba' koja se nalazi između vjere i povijesti ukratko izlaže jaz postavljen između povijesnih i racionalnih pristupa kršćanskoj teologiji.

'Ako, na povijesnim temeljima, nemam prigovora na tvrdnju da je ovaj Krist uskrsnuo od mrtvih, moram li onda prihvatiti da je ovaj uskrsli Krist Sin Božji?' Odgovarajući negativno na ovo pitanje, Lessing povlači razliku između dvije različite vrste istine. Ukoliko se kronološka graba tiče rasprave o povijesnim činjenicama – o onome što se dogodilo u prošlosti – druga se pak graba tiče tumačenja tih događaja. Kako se može ostvariti prijenos od 'slučajnih povijesnih istina' prema 'nužnim istinama razuma'? Lessing je tvrdio da su to dvije potpuno različite i neusporedive vrste istine.

Smatralo se da racionalna istina posjeduje kvalitete nužnosti, vječnosti i univerzalnosti. Ona je ista u svim vremenima i na svim mjestima. Ljudski je razum bio sposoban prodrijeti u ovo univerzalno statičko područje istine koje je moglo služiti kao temelj svoj ljudskoj spoznaji. Ovaj pojam istine može se u jasnom obliku pronaći u spisima Benedikta de Spinoze koji je tvrdio da je ljudski razum sposoban biti utemeljen na samoočitim prvim načelima te, ukoliko ih logički slijedi, u stanju je dedukcijom izvesti čitav moralni sustav. Gotovo svatko tko je sklon ovomu pristupu na neki se način poziva na Euklidovih pet aksioma o geometriji. Na temelju ovih pet aksioma moguće je izgraditi čitav geometrijski sustav. Mnogi su racionalistički filozofi, poput Leibniza i Spinoze, bili njime snažno privučeni, vjerujući da istu metodu mogu primijeniti u filozofiji. Iz skupa sigurnih pretpostavki može niknuti velika sigurna zgrada filozofije i etike. Naravno, taj je san kasnije propao. Otkriće neeuklidske geometrije tijekom devetnaestog stoljeća obezvrijedilo je značaj pozivanja na ovu analogiju. Ispostavilo se da postoje drugi geometrijski sustavi od kojih je svaki konzistentan poput onoga Euklidova. No taj razvoj nije bio poznat Spinozi ili Lessingu koji su vjerovali da je razum sposoban izgraditi samodostatan i univerzalno valjan sustav na temelju nužnih istina razuma.

Ovaj primjer o Lessingovoj argumentaciji protiv pravovjerja tiče se ovdje 'skandala partikularnosti'. Zašto bi jedan konkretan povijesni događaj imao takav ogromni značaj? Zašto bi se povijest Isusa iz Nazareta – čak i ako pretpostavimo da je istu moguće spoznati s barem određenim stupnjem sigurnosti, za kojega je Lessing inače osobno smatrao da nije moguć – izdigla na takve epistemološke visine? Lessing je tvrdio da je univerzalna ljudska razumska sposobnost, dostupna u svim vremenima, na svim mjestima i u svim ljudima, u stanju izbjeći ovaj skandal. Racionalizam je tako posjedovao i moralnu i intelektualnu superiornost nad partikularističkom kristologijom povezanom s tradicionalnim kršćanstvom.

Međutim, Lessingova pretpostavka o postojanju univerzalne racionalnosti u naše je vrijeme bila podvrgnuta mnogima kritikama. Sociologija spoznaje pokazala je, naprimjer, da je 'prosvjetiteljski racionalizam' daleko od univerzalnosti, te da je on samo jedna od intelektualnih opcija. Tvrdnja da povijesna istinitost ograničava intelektualne opcije izazvala je brojne poteškoće prosvjetiteljskom racionalizmu. Za nas je posebno važno naglasiti to da pojedinci (bilo teolozi, filozofi ili prirodoznanstvenici) ne započinju svoju potragu za spoznajom *de novo*, kao da su odvojeni od društva i povijesti. Prosvjetiteljski naglasak na spoznaju dobivenu putem pojedinačnoga kritičkog promišljanja, a koji potječe od Descartesa, bio je u naše vrijeme predmetom velike kritike zbog njegova nekritičkog odbijanja društvenih temelja spoznaje.

EGZISTENCIJALNA POTEŠKOĆA

Konačno, Lessing postavlja niz pitanja koja su po svome usmjerenju egzistencijalna. Koja bi, pita on, mogla biti *važnost* takve zastarjele i arhaične poruke za moderni svijet? Izvorna kršćanska poruka nevjerodostojna je za modernoga čitatelja. Postoji nepremostiv jaz vjerodostojnosti između svjetonazora prvoga stoljeća i onoga u osamnaestome stoljeću. Kako obrazovani i kulturno senzibilizirani Europljani mogu pristupiti u zaostali svijet Novoga zavjeta te se prilagoditi njegovoj zastarjeloj religioznoj poruci?

Teško je analizirati ovaj aspekt Lessingove rasprave o problemu vjere i povijesti, jednostavno zato što se čini da i on ima poteškoća pri formuliranju ovoga problema. No ta je točka važna i vraćat ćemo joj se u našemu istraživanju moderne kristologije. Vjerojatno se može reći da je tek nastankom egzistencijalno usmjerenih kristologija u dvadesetome stoljeću Lessingovo stajalište moglo biti potpuno obrazloženo i odgovoreno.

U POTRAZI ZA POVIJESNIM ISUSOM

Engleski deizam i njemačko prosvjetiteljstvo razvili su tezu da postoji ozbiljno proturječje između stvarnog Isusa povijesti i novozavjetnog tumačenja njegova značaja. Ispod novozavjetnoga opisa nadnaravnog otkupitelja čovječanstva pritajio se jednostavni ljudski lik, slavni učitelj, čovjek zdravoga razuma. I dok je ideja o nadnaravnom otkupitelju bila neprihvatljiva prosvjetiteljskom racionalizmu, ideja o prosvijetljenom moralnom učitelju nije bila takva. Ovaj nazor, kojega je posebno oštro razvio Reimarus, smatrao je da je moguće proniknuti iza novozavjetnih izvješća o Isusu i razotkriti jednostavnoga, humanijeg Isusa koji bi bio prihvatljiv duhu vremena. I tako je počela potraga za stvarnim i vjerodostojnijim 'povijesnim Isusom'.

Iako će se ova potraga na kraju pokazati bezuspješnom, kasno je prosvjetiteljstvo držalo da je ona ključna za vjerodostojnost Isusa u kontekstu racionalne naravne religije. Isusov moralni autoritet počivao je na kvaliteti njegova učenja i religiozne osobnosti, a ne na neprihvatljivim pravovjernim tvrdnjama da je on utjelovljeni Bog. I upravo ova tvrdnja nalazi se u osnovi slavne 'potrage za povijesnim Isusom'.

PODRIJETLO POTRAGE ZA POVIJESNIM ISUSOM

Podrijetlo potrage za povijesnim Isusom temeljilo se na pretpostavci o postojanju radikalnoga jaza između povijesnog Isusova lika i onoga kako ga je protumačila Crkva. 'Povijesni Isus' koji stoji u pozadini Novoga zavjeta bio je jednostavni moralni učitelj; 'Krist vjere' pogrješno je predstavljanje ovog jednostavnog lika od strane ranih crkvenih pisaca. Povratkom na povijesnog Isusa uslijedit će vjerodostojnija verzija kršćanstva, ogoljena od nepotrebnih i neprikladnih dogmatskih dodataka (poput ideja o uskrsnuću ili Kristovu božanstvu).

Ove ideje, premda su ih često izražavali engleski deisti sedamnaestog stoljeća, svoj su klasični iskaz zadobile u Njemačkoj u kasnome osamnaestom stoljeću, napose u posthumno objavljenim spisima Hermanna Samuela Reimarusa (1694.–1768.). Reimarus je sve više postajao uvjerenim da i židovstvo i kršćanstvo počivaju na lažnim temeljima. Tako je došao na ideju pisanja velikoga djela koje će ovu činjenicu iznijeti pred javnost. To je nastojanje rezultiralo djelom pod naslovom *Apologija racionalnog bogoštovatelja.*[*] Ovo je djelo podvrgnulo cijeli biblijski kanon standardima racionalističke kritike. Budući pak da nije želio izazvati kontroverzu, Reimarus to djelo nije objavio. Ostalo je u rukopisu sve do njegove smrti.

U neko je doba rukopis došao u Lessingove ruke koji je odlučio objaviti izabrane dijelove tog djela. Ovi 'fragmenti nepoznatog pisca', koji su 1774. objavljeni, uzrokovali su senzaciju. Djelo se sastojalo od pet fragmenata, danas općepoznatih kao 'Wolfenbüttelski fragmenti', u kojima se kontinuirano napadalo na povijesnost uskrsnuća.

Posljednji fragment pod naslovom 'O ciljevima Isusa i njegovih učenika' bavio se naravi naše spoznaje Isusa Krista, te je postavio pitanje jesu li rani kršćani neovlašteno mijenjali evanđeoska izvješća. Reimarus je tvrdio da postoji ključna razlika između Isusovih uvjerenja i namjerâ u odnosu na one koje je imala apostolska Crkva. Prema Reimarusu, jezik i slike o Bogu koje je Isus upotrebljavao predstavljali su jezik i slike židovskoga apokaliptičkog vizionara, s vrlo ograničenom kronološkom i političkom važnošću. Isus je prihvatio kasnožidovsko išekivanje Mesije koji će izbaviti svoj narod od rimske okupacije, te je vjerovao kako će mu Bog pomoći u toj zadaći. Njegov krik napuštenosti na križu predstavlja njegovo konačno osvještenje, o tome kako je bio obmanut i neshvaćen.

Reimarus je, međutim, tvrdio da učenici nisu željeli ostaviti stvari takvima. Koncipirali su ideju o 'duhovnom otkupljenju' umjesto one o Isusovoj konkretnoj političkoj viziji oslobođenja Izraela od stranog okupatora. Koncipirali su ideju o Isusovu uskrsnuću kako bi prikrili posramljenost zbog njegove smrti. Sve je to posljedovalo time da su učenici stvorili nauke

[*] Izvorno: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.* Engl. prijevod: *An Apology for the Rational Worshipper of God.* Nap. prev.

koji su Isusu bili poprilično nepoznati, poput onoga da je njegova smrt zadovoljština za ljudski grijeh. Te su ideje unijeli u biblijski tekst kako bi ga uskladili sa svojim uvjerenjima. Novi zavjet kakvoga danas imamo pretrpan je stoga lažnim dodacima. Apostolska Crkva sakrila je od nas stvarnoga povijesnog Isusa, a nadomjestila ga izmišljenim Kristom vjere, otkupiteljem čovječanstva od grijeha.

U svome izvanrednom pregledu, naslovljenom *U potrazi za povijesnim Isusom*, Albert Schweitzer na sljedeći je način sažeo važne Reimarusove radikalne tvrdnje. Prema Reimarusu, ako

ALBERT SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, 3. izd., A. & C. Black, London, 1954., str. 17.

> želimo steći povijesno razumijevanje Isusova učenja, moramo iza nas ostaviti ono što smo iz katekizma naučili o božanskom sinovstvu, Trojstvu i sličnim dogmatskim koncepcijama, te ući u potpuno židovski misaoni svijet. Samo oni koji u svoje propovijedi unose učenja iz katekizma o židovskom Mesiji reći će da je on osnivač neke nove religije. Svim ljudima koji su bez predrasuda pokazuje se da 'Isus nije imao ni najmanju namjeru napustiti židovsku religiju i namjesto nje staviti neku drugu'.

Isus je naprosto bio židovska politička figura, i s povjerenjem je iščekivao pokretanje odlučnoga i pobjedonosnog političkog ustanka protiv Rima te je bio skršen njegovim neuspjehom.

Premda je Reimarus u svoje doba stekao nekoliko, ako uopće ijednog, sljedbenika, postavio je pitanja koja će u narednim godinama postati od temeljnog značaja. Od velike se važnosti posebice pokazalo njegovo eksplicitno razlikovanje između legitimnog povijesnog Isusa i domišljenog Krista vjere. 'Potraga za povijesnim Isusom' nastala je kao izravna posljedica sve veće racionalističke sumnjičavosti u novozavjetni opis Krista, kojega se držalo dogmatskom invencijom. Bilo je u tom smislu moguće rekonstruirati stvarni povijesni Isusov lik, te ga osloboditi od dogmatskih ideja u koje su ga apostoli odjenuli.

U POTRAZI ZA ISUSOVOM RELIGIOZNOM OSOBNOŠĆU

Profinjenija verzija ovog pristupa povezuje se s usponom liberalnog protestantizma u devetnaestom stoljeću. Nastanak pokreta romantizma doveo je do shvaćanja o sve većoj zastarjelosti racionalizma. Razvilo se novo zanimanje za 'ljudski duh' i za konkretnije religiozne aspekte ljudskog života. To je dovelo do novog interesa za Isusovu religioznu osobnost. Ideje poput one o Kristovu 'božanstvu' smatrale su se zastarjelima; ideja o Isusvoj 'religioznoj osobnosti', a koju je svatko mogao nasljedovati, činila se prihvatljivijim načinom preformulacije kristoloških problema u modernom dobu. Kao posljedica toga, nova se pozornost posvetila naravi novozavjetnih izvora na kojima se može izgraditi život povijesnog Isusa. Sve se više vjerovalo da bi novi književni pristup Novomu zavjetu uopće, a posebno sinoptičkim Evanđeljima, omogućio stručnjacima uspostavljanje čvrstog i životnog portreta koji bi jasno pokazao Isusovu osobnost.

Pretpostavka koja je stajala u osnovi ovog pokreta o istraživanju 'Isusova života' u kasnom devetnaestom stoljeću sastojala se u tome što se smatralo da bi Isusova izvanredna religiozna osobnost, čiji bi se oblik mogao odrediti savjesnim povijesnim istraživanjem, mogla vjeri pribaviti čvrsti povijesni temelj. Čvrsti temelj povijesne istine o kojemu ovisi kršćanska vjera ne bi tako bio nadnaravan ili antiracionalan (što su već primijećene slabosti tradicionalne kristologije), već bi taj temelj bila Isusova religiozna osobnost koja je povijesna činjenica otvorena znanstvenom istraživanju. Dojam koji je Isus ostavio na svoje suvremenike mogao bi se iznova stvoriti u njegovim sljedbenicima u bilo kojem vremenu.

Izuzetno veliki broj opisa 'Isusova života' napisanih u devetnaestom stoljeću u Engleskoj, Americi i Francuskoj, kao i u samoj Njemačkoj, pouzdano je svjedočanstvo širokog odziva na ideje koje se nalaze u pozadini pokreta o istraživanju 'Isusova života'. Po njemu, religiozna osobnost 'dalekog mistika galilejskih brda' (da upotrijebimo slavni izričaj Lorda Morleya) može se posadašnjiti i ogoliti od svih kulturnih nevažnosti, kako bi bila temeljem vjere nadolazećim generacijama.

Nije se, naravno, mogla izbjeći radikalna subjektivnost opisa Isusove religiozne osobnosti, tako da se ispostavilo kako je otkrivanje Isusa povijesti samo utjelovljenje idealnog lika po progresivnim standardima devetnaestog stoljeća. Relativnost povijesnog istraživanja nije bila odmah očita pripadnicima pokreta za istraživanje 'Isusova života' u devetnaestom stoljeću, a čiji su se pristaše smatrali sljedbenicima objektivne povijesne metode, a ne povijesno uvjetovanog fenomena. Raniji pisci djelovali su unutar pogrješnih shvaćanja; ovi sada imali su pak pristup najprofinjenijim povijesnim metodama i sredstvima koji su im omogućavali pristup autentičnoj Isusovoj povijesti. Oni su ga svakako vidjeli na način na koji ga nitko nikada prije nije vidio; nažalost, smatrali su da su ga vidjeli onakva kakav je on uistinu bio.

KRITIKA POTRAGE ZA POVIJESNIM ISUSOM, 1890.–1910.

Iluzija nije mogla potrajati. Najtrajniji izazov pokretu za istraživanje 'Isusova života' razvio se na nekoliko frontova tijekom posljednjega desetljeća devetnaestog stoljeća. Tijekom posljednja dva desetljeća prije 1. svjetskog rata pojavile su se tri glavne kritike kristologije 'religiozne osobnosti' liberalnog protestantizma, te ćemo ih pojedinačno razmotriti.

1 *Apokaliptička kritika*, povezana posebno s Johannesom Weissom (1863.–1914.) i Albertom Schweitzerom (1875.–1965.), tvrdila je da snažno naglašena eshatološka sklonost u Isusovu navještaju kraljevstva Božjeg dovodi u pitanje temeljno kantovsko liberalno tumačenje tog pojma. 1892. Johannes Weiss objavio je djelo *Isusov navještaj kraljevstva Božjeg*. U ovoj knjizi on je ustvrdio da je liberalni protestantizam shvatio ideju o 'kraljevstvu Božjem' kao življenje moralnog života u društvu ili kao vrhovni etički ideal. Drugim riječima, ono se prvenstveno zamišljalo kao nešto subjektivno, unutarnje ili duhovno, a nije se promišljalo u prostornovremenskim terminima. Za samoga Weissa, Ritschlov pojam kraljevstva Božjeg nastavljao se u bitnome na prosvjetiteljsko poimanje ovog pojma. Bio je to statički moralni pojam, bez eshatoloških prizvuka. Ponovno otkrivanje eshatologije u Isusovu navještaju nije dovelo u pitanje samo Isusovo razumijevanje kraljevstva

Božjeg, nego i liberalni opis Krista uopće. Tako se kraljevstvo Božje nije shvaćalo kao utvrđeno i statičko područje liberalnih moralnih vrijednosti, nego kao apokaliptički trenutak koji je srušio ljudske vrijednosti.

Za Schweitzera, međutim, čitav karakter Isusove službe bio je uvjetovan njegovim apokaliptičkim nazorom. Upravo je ova ideja postala srodna svijetu engleskog govornog područja kao 'radikalna eshatologija'. I dok je Weiss smatrao da je bitni dio (ali ne i cjelina) Isusova učenja uvjetovan njegovim radikalnim eshatološkim iščekivanjima, Schweitzer je pozivao na potrebu prepoznavanja konstatacije kako je svaki aspekt Isusova učenja i stava bio određen njegovim eshatološkim nazorom. Dok je Weiss vjerovao kako je samo dio Isusova navještaja bio pod utjecajem njegova nazora, Schweitzer je tvrdio da je cjelokupni sadržaj Isusove poruke dosljedno i potpuno uvjetovan apokaliptičkim idejama – idejama koje su poprilično strane formiranom nazoru Zapadne Europe kasnoga devetnaestog stoljeća.

Posljedica ovoga dosljednog eshatološkog tumačenja osobe i poruke Isusa iz Nazareta bio je opis Krista kao dalekoga i čudnog lika, kao apokaliptičke i potpuno neovosvjetske osobe čije su se nade i iščekivanja u konačnici sveli na nulu. Daleko od toga da bi bila slučajna i zamjenjiva 'ljuska', koja bi se mogla skinuti kako bi se došlo do prave 'jezgre' Isusova učenja o univerzalnom Božjem očinstvu, eshatologija je bila bitna i dominantna karakteristika njegova nazora. Isus nam se stoga pojavljuje kao čudan lik iz stranoga židovskog apokaliptičkog okruženja prvog stoljeća, koji nam, izrečeno Schweitzerovim slavnim riječima, 'dolazi kao netko nepoznati'.

2 *Skeptička kritika*, povezana posebno s Williamom Wredeom (1859.–1906.), dovela je u pitanje povijesni položaj naše spoznaje Isusa. Povijest i teologija usko su isprepleteni u sinoptičkim pripovijestima, i ne mogu se razmrsiti. Prema Wredeu, Marko je stvarao teološku sliku skrivajući se iza povijesti, dodavajući svoju teologiju na građu koja mu je bila dostupna. Drugo Evanđelje nije bilo povijesno objektivno, već je bilo kreativno teološko pretumačenje povijesti.

Stoga je nemoguće zaći u pozadinu Markove pripovijesti i rekonstruirati Isusovu povijest, jer je – ako je Wrede u pravu – ova pripovijest sama po sebi jedna teološka konstrukcija, preko koje se ne može ići. Tako 'potraga za povijesnim Isusom' dolazi do svoga kraja, jer pokazuje nemogućnost uspostavljanja povijesnoga temelja za 'stvarnog' Isusa povijesti. Wrede je imenovao sljedeće tri radikalne i pogubne pogrješke koje stoje u osnovi kristologije liberalnog protestantizma.

Prvo, iako su se liberalni teolozi, kada su se susretali s neugodnim značajkama u sinoptičkim izvješćima o Isusu (kao što su čudesa ili očite proturječnosti između raznih izvora), pozivali na naknadne promjene ranije tradicije, oni nisu ovo načelo dosljedno primjenjivali. Drugim riječima, nisu shvatili da je kasnija vjera zajednice vršila normativni utjecaj nad piscem Evanđelja u svakoj fazi njegova rada.

Drugo, nisu uzimani u obzir motivi pisaca Evanđeljâ. Liberalni su teolozi jednostavno željeli isključiti one dijelove pripovijesti koji su im bili neprihvatljivi, te se zadovoljiti s onim što im ostane. Čineći to, oni nisu ozbiljno razmotrili činjenicu da je i sâm evanđelist želio nešto ustvrditi, te su te tvrdnje zamijenili za nešto sasvim drugo. Trebalo je, prije svega, pristupiti evanđeoskim pripovijestima pod uvjetima tih pripovijesti, te ustanoviti ono što je evanđelist želio prenijeti svojim čitateljima.

Treće, psihološki pristup evanđeoskim pripovijestima sklon je zamijeniti ono što se može zamisliti s onim što se uistinu dogodilo, a pritom je zasnovan na neprikladnim temeljima. Kao posljedica toga, liberalni su teolozi bili skloni nalaziti u Evanđeljima upravo ono što su tražili, a na temelju 'nekog oblika psihološkog nagađanja', kojim se izgleda više vrjednovalo emocionalne opise od stroge točnosti i sigurnosti spoznaje.

3 *Kritika dogme*, koju je iznio Martin Kähler (1835.–1912.), dovela je u pitanje samu teološku važnost rekonstrukcije povijesnoga Isusa. 'Povijesni Isus' bio je za vjeru nevažan, a vjera se temeljila na 'Kristu vjere'. Kähler je ispravno uvidio da hladan i provizoran Isus akademskog povjesničara ne može postati predmetom vjere. Kako, međutim, Isus Krist može biti autentični temelj i sadržaj kršćanske vjere, kada povijesna znanost nikada neće biti u stanju uspostaviti sigurnu spoznaju povijesnoga Isusa? Kako se vjera može temeljiti na povijesnome događaju, bez da bude ranjiva na optužbe za povijesni relativizam? Upravo se na ova pitanja Kähler usredotočio u svome djelu *Takozvani povijesni Isus i povijesni biblijski Krist* (1892.).

Kähler u ovom djelu postavlja dva svoja prigovora na sljedeći način: prvo, kritiziranjem i odbacivanjem pogrješaka pokreta za istraživanje 'Isusova života'; i drugo, konstatiranjem valjanosti alternativnog pristupa. Po Kähleru:

> Povijesni Isus modernih pisaca skriva od nas živoga Krista. Isus iz pokreta za istraživanje 'Isusova života' samo je suvremeni primjer ljudske mašte, nimalo bolji od notornoga dogmatskog Krista bizantske kristologije. Oni su jednako udaljeni od stvarnoga Krista. Po ovom je pitanju historicizam toliko proizvoljan, ljudski arogantan, spekulativan i 'otpadnički gnostičan', koliko i dogmatizam kojega se u svom vremenu smatralo modernim.

MARTIN KÄHLER, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*, Fortress Press, Philadelphia, 1964., str. 43.

Kähler odmah priznaje da je pokret za istraživanje 'Isusova života' potpuno u pravu kad u opreku postavlja biblijsko svjedočanstvo o Kristu i apstraktni dogmatizam. Kähler ipak naglašava jalovost tog pokreta, što sažima u svome dobro poznatom stavu da je čitav pokret za istraživanje 'Isusova života' jedna slijepa ulica. Razlozi ovoj njegovoj tvrdnji su složeni.

Najosnovniji razlog leži u tome što se Krista treba smatrati 'nadpovijesnim', a ne 'povijesnim' likom, tako da se u ovom slučaju ne može primijeniti kritičko-povijesna metoda. Kritičko-povijesna metoda ne može se baviti nadpovijesnim (i stoga nadljudskim) Isusovim karakteristikama, te ih stoga mora zanijekati. U stvari, kritičko-povijesna metoda može, zbog svojih skrivenih dogmatskih pretpostavki, voditi samo prema arijevskoj ili ebionitskoj kristologiji. Ovu je točku, koja se provlači čitavim esejom, Kähler s posebnom snagom razvio kod psihološkog tumačenja Isusove osobnosti i s njime povezanoga pitanja o uporabi načela analogije u kritičko-povijesnoj metodi.

Kähler spominje da psihološko tumačenje Isusove osobnosti ovisi o (neprepoznatoj) pretpostavci koja se sastoji u tome da je razlika između nas i Isusa u stupnju (*Grade*), a ne u vrsti (*Art*), a za što Kähler smatra da treba biti predmetom kritike na dogmatskim osnovama. Što je još značajnije, Kähler je kritizirao načelo analogije pri tumačenju novozavjetnog opisa Krista uopće, a što neizbježno dovodi do toga da se Krista promatra kao da je analogan modernim ljudima, te što u konačnici dovodi do reducirane kristologije ili kristologije stupnja. Ako se od samoga početka pretpostavljalo da je Isus obično ljudsko biće koje se od drugih ljudi razlikuje samo u stupnju, ali ne i po naravi, tada će se ta pretpostavka povratno iščitavati u biblijskome tekstu te će određivati konačni zaključak u smislu da je Isus iz Nazareta ljudsko biće koje se od nas razlikuje samo u stupnju.

Drugo, Kähler tvrdi da 'mi ne posjedujemo nikakve izvore za proučavanje Isusova života koje bi povjesničar mogao prihvatiti kao pouzdane i adekvatne'. To ne znači kazati kako su postojeći izvori nepouzdani i neadekvatni za svrhe *vjere*. Kähler je više zainteresiran naglasiti kako Evanđelja nisu izvješća nezainteresiranih, nepristranih promatrača, već su to izvješća o vjeri vjernikâ, koja se ne mogu odvojiti, ni po obliku ili sadržaju, od same te vjere: evanđeoska izvješća 'nisu izvješća budnih nepristranih promatrača, već su to u potpunosti svjedočanstva i vjerničke ispovijesti o Kristu'. Budući da 'samo putem ovih izvješća možemo doći u doticaj s njim', jasno je onda da je 'biblijski opis Krista' od presudne važnosti za vjeru.

Kähleru nije važno tko je bio Krist, već što on sada čini za vjernike. 'Isusu povijesti' nedostaje soteriološkog značaja kojega ima 'Krist vjere'. Trnoviti problemi kristologije mogu se stoga napustiti kako bi se razvila soteriologija, 'spoznaja vjere o osobi spasitelja'. U stvari, Kähler tvrdi da je pokret za istraživanje 'Isusova života' jedino uspio stvoriti fikcionalnoga i pseudoznanstvenog Krista, lišenoga egzistencijalne važnosti. Za Kählera, 'stvarni Krist jest propovijedani Krist'. Kršćanska vjera nije utemeljena na povijesnome Isusu, nego na egzistencijalno važnomu liku Krista vjere, koji budi vjeru.

Zamjedbe poput ovih postepeno su prevladavale teološkom scenom, a može se reći da su svoj vrhunac doživjele u spisima Rudolfa Bultmanna kojemu se sada okrećemo.

POVLAČENJE IZ POVIJESTI: RUDOLF BULTMANN

Bultmann je cijeli pokušaj povijesne rekonstrukcije Isusa smatrao slijepom ulicom. Za kristologiju, povijest nije od temeljne važnosti; jednostavno je nužno da je Isus postojao, te da je kršćanski navještaj (kojeg Bultmann naziva *kerygma*) utemeljen u njegovoj osobi. Bultmann je time glasovito reducirao čitav povijesni aspekt kristologije na jednu riječ – 'da'. Nužno je samo vjerovati 'da' se Isus Krist nalazi iza evanđeoskog navještaja (ili *kerygme*).

Za Bultmanna, križ i uskrsnuće doista su povijesni fenomeni (jer su se dogodili u ljudskoj povijesti), no mora ih se vjerom razotkriti kao božanske čine. Križ i uskrsnuće povezani su u *kerygmi* kao božanski čin suda i božanski čin spasenja. Upravo je ovaj božanski čin trajno značajan, a ne sâm povijesni fenomen koji je bio njegovim nositeljem. *Kerygma* se stoga ne bavi povijesnim činjenicama, nego prenošenjem činjenice o nužnosti donošenja odluke od strane njezinih slušatelja, te time prenošenjem eshatološkog trenutka iz prošlosti u ovdje i sada samoga navještaja:

> To znači da nas Isus Krist susreće u *kerygmi* i nigdje drugdje, kao što je susreo Pavla i nagnao ga na odluku. *Kerygma* ne navješćuje univerzalne istine ili bezvremensku ideju – bilo ideju o Bogu ili otkupitelju – nego povijesnu činjenicu ... Stoga *kerygma* nije nositelj bezvremenskih ideja niti je posrednikom povijesne informacije: od presudne je važnosti da je *kerygma* Kristovo 'da', njegovo 'ovdje i sada', 'ovdje i sada' koje se posadašnjuje u samom obraćanju.

RUDOLF BULTMANN, 'The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul', u: *Faith and Understanding*, ur. R. W. Funk, SCM Press, London, 1966., str. 220–246; citat na str. 241.

Može se dakle, prema Bultmannu, otići iza *kerygme* i služiti se njome kao 'izvorom' kako bi se pokušao rekonstruirati 'povijesni Isus' s njegovom 'mesijanskom svijesti', njegovim 'unutarnjim životom' ili njegovim 'herojstvom'. To bi bio samo 'Krist po tijelu' koji više ne postoji. Bultmannov Isus nije povijesni Isus, već onaj Isus Krist koji je propovijedan, onaj koji je Gospodin.

Mnoge je uznemirio taj radikalni odmak od povijesti. Kako netko može biti siguran da je kristologija ispravno utemeljena na osobi i djelu Isusa Krista? Kako itko može provjeravati kristologiju ako je Isusova povijest nevažna? Mnogim se piscima, kako u području novozavjetnih tako i dogmatskih studija, činilo da je Bultmann prerezao gordijski čvor bez razrješavanja ozbiljnih povijesnih problema.

Prema Bultmannu, sve što može i što treba biti spoznato o povijesnome Isusu jest činjenica da (*das Dass*) je on postojao. Za novozavjetnog stručnjaka Gerharda Ebelinga, osoba povijesnog (*historisch*) Isusa temelj je (*das Grunddatum*) kristologije. Ukoliko bi se pokazalo da je kristologija pogrješno tumačenje značaja povijesnog Isusa, to bi bio kraj kristologije. Ovdje Ebeling izražava ona zanimanja koja naznačuju 'novu potragu o povijesnom Isusu', a što ćemo razmotriti u sljedećem ulomku.

Ebeling je ukazao na temeljni nedostatak Bultmannove kristologije: njezinu nedostatnost u odnosu na otvorenost prema istraživanju ('verifikacija' je možda presnažan pojam) u svjetlu povijesne znanosti. Ne počiva li kristologija na pogrješci? Kako možemo biti sigurni da postoji opravdan prijelaz od propovijedanja *Isusa* prema propovijedanju *o Isusu*? Ebeling razvija kritiku koja je usporedna s onom kod Ernsta Käsemanna, no Ebeling naglašava više teološki no povijesni fokus.

U NOVOJ POTRAZI ZA POVIJESNIM ISUSOM

Općenito se drži da je 'nova potraga za povijesnim Isusom' inicirana predavanjem Ernsta Käsemanna, održanom listopada 1953. o problemu povijesnog Isusa. Puna važnost ovog predavanja iskazuje se kada ga se sagleda u svjetlu pretpostavki i metoda Bultmannove škole o tom problemu. Käsemann je priznao da su sinoptička Evanđelja prvenstveno teološki dokumenti, a da su njihovi teološki stavovi često izraženi u obliku povijesnih dokumenata. Time je potvrdio i sažeo ključne aksiome Bultmannove škole, koje je temeljio na spoznajama Kählera i Wredea.

Käsemann je, ipak, odmah uznastojao okvalificirati ove tvrdnje na jedan značajan način. Usprkos njihovu očito teološkom zanimanju, evanđelisti su ipak vjerovali da imaju pristup povijesnoj informaciji o Isusu iz Nazareta, te da je ta povijesna informacija izražena i sadržana u tekstu sinoptičkih Evanđelja. Evanđelja uključuju i *kerygmu* i povijesnu pripovijest.

Gradeći na ovoj spoznaji, Käsemann upućuje na potrebu istraživanja kontinuiteta između navještaja *Isusa* i navještaja *o Isusu*. Postoji očiti diskontinuitet između zemaljskoga Isusa i uzvišenoga i naviještanog Krista; povezuje ih, međutim, određena nit kontinuiteta, jer je naviještani Krist na neki način već prisutan u povijesnome Isusu. Treba naglasiti da Käsemann ne tvrdi da je potrebno poduzeti novo istraživanje o povijesnom Isusu kako bi se dao povijesni legitimitet *kerygmi*; još manje tvrdi da diskontinuitet između povijesnoga Isusa i naviještanog Krista zahtijeva dekonstrukciju potonjeg u smislu onoga prvog. Käsemann radije upućuje na *teološku* tvrdnju da je identitet zemaljskoga Isusa i uzvišenog Krista *povijesno utemeljen* u djelovanju i navještaju Isusa iz Nazareta.

Käsemann tvrdi da teološka tvrdnja ovisi o povijesnom dokazivanju konstatacije da je *kerygma* o Isusu, u jezgrovitome ili nerazvijenom obliku, već sadržana u Isusovoj službi. Budući da *kerygma* sadrži povijesne elemente, potpuno je ispravno i nužno istražiti odnos između Isusa povijesti i Krista vjere.

'Nova potraga za povijesnim Isusom' očito je kvalitativno različita od svojedobne potrage iz devetnaestog stoljeća koja je samu sebe diskreditirala. Käsemannov argument počiva na prepoznavanju uvida o tome kako diskontinuitet između Isusa povijesti i Krista vjere ne podrazumijeva da su oni nepovezivi entiteti, kao da se potonji ne bi temeljio na prethodnome. *Kerygma* se može otkriti u djelima i propovijedanju Isusa iz Nazareta, tako da postoji kontinuitet između Isusova propovijedanja i propovijedanja o Isusu. I dok je starija potraga za povijesnim Isusom pretpostavljala da diskontinuitet između povijesnog Isusa i Krista vjere podrazumijeva da je potonji bio moguća fikcija koju je trebalo rekonstruirati u svjetlu objektivnoga povijesnog istraživanja, Käsemann je tvrdio da takva rekonstrukcija nije nužna, a ni moguća.

Sve veće shvaćanje važnosti ove točke dovelo je do povećanog zanimanja koje se razvilo po pitanju povijesne utemeljenosti *kerygme*. Mogu se spomenuti četiri interesna stajališta.

1 Joachim Jeremias, koji vjerojatno predstavlja ekstremni element u ovoj raspravi, čini se da tvrdi kako temelj kršćanske vjere počiva u onome što je Isus zapravo rekao i učinio, sve dok se to može ustanoviti putem teološke znanosti. Prvi je dio njegove *Novozavjetne teologije* tako u potpunosti posvećen 'navještaju Isusa' kao središnjeg elementa novozavjetne teologije.

2 Käsemann je prepoznao kontinuitet između povijesnoga Isusa i Krista kerygme u njihovu zajedničkom navještaju osvita eshatološkog kraljevstva Božjeg. Kako u Isusovu navještaju, tako i u ranokršćanskoj *kerygmi*, od velike je važnosti tema o dolasku Kraljevstva.

3 Kao što smo ranije vidjeli, Gerhard Ebeling smjestio je kontinuitet u pojam 'Isusove vjere', a koju je razumio kao analognu 'Abrahamovoj vjeri' (opi-

sanoj u Rimljanima 4) – prototipskoj vjeri, povijesno oprimjerenoj i utjelovljenoj u Isusu iz Nazareta, te naviještanoj tako da bude mogućnošću za vjernike današnjeg vremena.

4 Günter Bornkamm poseban je naglasak postavio na spomen autoriteta, koji je očit u Isusovoj službi. U Isusu se Božja aktualnost suočava s čovječanstvom, pozivajući ga na radikalnu odluku. I dok je Bultmann smjestio bit Isusova navještaja u budući dolazak kraljevstva Božjeg, Bornkamm je premjestio naglasak iz budućnosti u sadašnji susret pojedinaca s Bogom, po Isusovoj osobi. Ova tema 'susreta s Bogom' očita je i u Isusovoj službi i u navještaju o Isusu, te tvori glavnu teološku i povijesnu poveznicu između zemaljskoga Isusa i naviještanog Krista.

Tako je 'nova potraga za povijesnim Isusom' nastojala naglasiti kontinuitet između povijesnog Isusa i Krista vjere. I dok je 'stara potraga' željela obezvrijediti novozavjetne Kristove opise, 'nova potraga' završila je time što ih je učvrstila, naglašavajući kontinuitet između navještaja samoga Isusa i navještaja Crkve o Isusu.

Od tada je došlo do novih razvoja u tom području. 1970-ih i 1980-ih posebna se pozornost usmjeravala prema istraživanju odnosa između Isusa i njegova židovskog okruženja u prvome stoljeću. Ovaj je razvoj, povezan posebno s engleskim i američkim piscima kao što su Geza Vermes i E. P. Sanders, obnovio zanimanje za židovsku pozadinu koja je utjecala na Isusa, dodatno naglasivši važnost povijesti za kristologiju. Bultmannovski pristup – koji umanjuje značaj povijesti za kristologiju – smatra se, barem za sada, diskreditiranim. To se može vidjeti u novome zanimanju za 'povijesnoga Isusa', a koje se povezuje s onime što je poznato pod imenom 'treća potraga'.

TREĆA POTRAGA ZA POVIJESNIM ISUSOM

Nakon općeg kolapsa 'nove potrage za povijesnim Isusom' tijekom 1960-ih, pojavilo se niz djela koja su ponudila nove evaluacije povijesnog Isusa. Termin 'treća potraga' često se upotrebljava baš za tu skupinu djela. Ovo su određenje brojni pisci doveli u pitanje, naglasivši da djela i stručnjaci koji su zajedno okupljeni pod ovim terminom nemaju dovoljno toga zajedničkoga da ih se na ovaj način može kategorizirati. Naprimjer, neki su se pisci u toj skupini pozivali u svojim analizama na izvore izvan Novoga zavjeta, napose na koptsko Tomino Evanđelje; drugi su svoje analize ograničili na novozavjetnu građu, napose na sinoptička Evanđelja. Usprkos ovakvoj ogradi, čini se da je termin prihvaćen i stoga je primjereno uključiti ga u ovo istraživanje.

'Izvorna potraga' pristupala je pripovijestima o Isusu u svjetlu racionalističkih pretpostavki koje je naslijedila od prosvjetiteljstva, te je iz evanđeoskih pripovijesti izbacila dijelove o čudesima. 'Nova potraga' željela se usredotočiti na Isusove riječi, naglašavajući kontinuitet između propovijedanja *samoga Isusa* i novozavjetnog propovijedanja *o Isusu*. Čini se da je 'treća potraga' uključila pitanja odnosa između Isusa i njegova židovskog okruženja, za kojega je smatrala da je značajno za poseban karakter Isusova poslanja i za Isusovo razumijevanje njegovih vlastitih ciljeva. Među značajnim doprinosima 'treće potrage', sljedeće treba posebno spomenuti:

1 John Dominic Crossan tvrdi da je Isus u osnovi bio siromašni židovski seljak koji je posebno želio izazvati strukture moći ondašnjega suvremenog društva. U *Historical Jesus* ['Povijesni Isus'] (1991.) i *Jesus: A Revolutionary Biography* ['Isus: Revolucionarna biografija'] (1994.) Crossan tvrdi da je Isus razbio prevladavajuće društvene konvencije, napose svojim druženjem s grješnicima i društvenim izopćenicima.

2 U knjigama poput *Jesus: A New Vision* ['Isus: Nova Vizija'] (1988.) i *Meeting Jesus Again for the First Time* ['Susresti Isusa ponovno po prvi puta'] (1994.) Marcus L. Borg tvrdi da je Isus subverzivni mudrac koji je želio obnoviti židovstvo na način koji je predstavljao snažan izazov vladajućoj hramskoj eliti.

3 U svojim djelima *Myth of Innocence* ['Mit nevinosti'] (1988.) i *The Lost Gospel* ['Izgubljeno Evanđelje'] (1993.) Burton L. Mack tvrdi da je Isus bio individualistički mudrac na liniji kiničke škole. Kao 'helenistički kinički mudrac' Isus se nije posebno zanimao za posebna židovska pitanja (poput mjesta hrama ili uloge Zakona), već je želio imenovati i ismijati konvencije ondašnjega suvremenog društva.

4 E. P. Sanders tvrdi da se Isusa treba smatrati proročkim likom koji je želio obnoviti židovski narod. U djelima poput *Jesus and Judaism* ['Isus i židovstvo'] (1985.) i *The Historical Figure of Jesus* ['Povijesni Isusov lik'] (1993.), Sanders tvrdi da je Isus navijestio eshatološku obnovu Izraela. Bog će sadašnje vrijeme privesti kraju i uspostavit će novi poredak sa središtem u novome hramu, a Isus će biti Božji predstavnik.

5 N. T. Wright u svome nizu *Christian Origins and the Question of God* ['Kršćanski izvori i pitanje o Bogu'] nudi kritičko određenje E. P. Sandersova pristupa, zadržavajući ideju o tome da dolazak Isusa Krista donosi nešto radikalno novo, napose u odnosu na identitet Božjega naroda. Prva dva sveska u njegovu nizu – *The New Testament and the People of God* ['Novi zavjet i narod Božji'] (1992.) i *Jesus and the Victory of God* ['Isus i Božja pobjeda'] (1996.) – općenito se smatraju najznačajnijim spisima u području suvremenih novozavjetnih istraživanja.

Na temelju kratke analize ovih nekoliko pisaca koje se općenito smatra da predstavljaju 'treću potragu', očito je da im nedostaje suvisle teološke ili povijesne jezgre. Postoji veliko razmimoilaženje oko pitanja treba li Isusa gledati uza židovsku ili uz helenističku pozadinu; te potom oko njegova stava prema židovskom zakonu i njegovim religijskim institucijama; oko njegova stava o budućnosti Izraela; i oko Isusova osobnog značaja u toj budućnosti. Taj se termin, međutim, bar malo prihvatio usprkos njegovim očitim nedostacima, te će vjerojatno ostati integralnim dijelom stručne rasprave o ovome važnom problemu.

KRISTOVO USKRSNUĆE: DOGAĐAJ I ZNAČENJE

Pitanje odnosa između vjere i povijesti često se usredotočuje na pitanje o uskrsnuću Isusa Krista. Ovo pitanje – konkretnije, je li Krist ustao od mrtvih i ako jest, što taj događaj može značiti – spaja središnje dijelove prosvjetiteljske kritike tradicionalnog kršćanstva. U nastavku ćemo iznijeti glavna stajališta koja su se razvila u modernom dobu, te procijeniti njihovo značenje.

PROSVJETITELJSTVO: USKRSNUĆE KAO NE-DOGAĐAJ

Karakteristični naglasak prosvjetiteljstva na svemoći razuma i na važnošću suvremenih analogija s prošlim događajima, vodio je, u osamnaestom stoljeću, u smjeru razvoja posebno sumnjičava stava prema uskrsnuću. Lessing nam daje izvrstan primjer ovakva pristupa. On izjavljuje da nema osobno, iz prve ruke iskustvo o uskrsnuću Isusa Krista; stoga, pita on, zašto bi se od njega zahtijevalo da vjeruje u nešto što nije vidio? Prema Lessingu, problem kronološke udaljenosti još je veći zbog njegovih sumnji (očito smatra da ih i drugi dijele) glede pouzdanosti izvješća koja su dali svjedoci uskrsnuća. Naša vjera stoji na autoritetu drugih, a ne na autoritetu našega iskustva i racionalnog promišljanja o njemu.

> To je dakle velika ružna graba koju ja ne mogu prijeći koliko god je često i koliko god iskreno pokušavam preskočiti. Ako mi itko može pomoći da je prijeđem, preklinjem ga da to učini. I tako ponavljam što sam ranije rekao. Niti jednog trenutka ne niječem da je Isus učinio čudesa. No, budući da je istine tih čudesa potpuno nemoguće pokazati čudesnim događajima u današnje vrijeme, one nisu ništa drugo do izvješća o čudesima ... Odbijam da me ona mogu i trebaju obvezati da imam barem najmanju vjeru u druga Isusova učenja.

Nav. dj., str. 4–8, 20.

Drugim riječima, budući da danas muškarci i žene ne bivaju uskrišavani od mrtvih, zašto bismo vjerovali da se to dogodilo u prošlosti? Ovdje je na kocki središnja tema prosvjetiteljstva – ljudska autonomija. Stvarnost je racionalna, a ljudska bića posjeduju nužne epistemološke sposobnosti za otkrivanje racionalnog poretka svijeta. Istina nije nešto što zahtijeva biti prihvaćeno na temelju izvanjskog autoriteta; treba je prepoznati i prihvatiti autonomnim razmišljanjem osobe, a na temelju zamjećivanja podudarnosti između onoga što pojedinac drži kao istinito i navodne 'istine' koju treba verificirati. Istina je nešto što se otkriva, a ne nešto što se nameće.

Za Lessinga, obveza prihvaćanja svjedočanstva drugih jest kompromitiranje čovjekove intelektualne autonomije. Ne postoje suvremene analogije za događaj uskrsnuća. Uskrsnuće nije aspekt suvremenog iskustva. Zašto dakle vjerovati novozavjetnim izvješćima? Za Lessinga, uskrsnuće nije ništa drugo do pogrješno shvaćen ne-događaj.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS: USKRSNUĆE KAO MIT

U svom djelu *Život Isusov* (1835.) Strauss je na potpuno nov i radikalan način pristupio pitanju Kristova uskrsnuća. Sâm je Strauss primijetio da je Kristovo uskrsnuće od presudne važnosti za kršćansku vjeru:

> Korijen vjere u Isusa je uvjerenje u njegovo uskrsnuće. Onaj koji je usmrćen, koliko god velik bio tijekom svoga života, nije mogao, držalo se, biti Mesija: njegovo čudesno vraćanje u život dokazalo je toliko snažnije da je on *bio* Mesija. Uskrsnućem oslobođen od kraljevstva tame i u isto vrijeme uzdignut iznad sfere zemaljskog čovještva, prenešen je u nebeska područja i zauzeo je svoje mjesto s desne strane Bogu.

D. F. STRAUSS, *The Life of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1972., str. 758.

Strauss je napomenuo kako je ovakvo razumijevanje onoga što je on nazvao 'kristologija pravovjernog sustava' snažno napadano od vremena prosvjetiteljstva, ne samo zbog pretpostavki prosvjetiteljskog shvaćanja da su čudesa (poput uskrsnuća) nemoguća.

Na temelju ovih *a priori* pretpostavki, a koje odgovaraju idejama prosvjetiteljskog svjetonazora, Strauss je objavio kako namjerava objasniti 'podrijetlo vjere u Isusovo uskrsnuće bez ikakvih pratećih čudesnih činjenica'. Drugim riječima, Strauss je želio objasniti kako je došlo do toga da su kršćani počeli vjerovati u uskrsnuće, kada nije bilo nikakva objektivnog temelja za ovu vjeru. Isključivši ideju o uskrsnuću kao o 'čudesnom objektivnom događaju', Strauss je nastanak vjere postavio na čisto subjektivnu razinu. Vjera u uskrsnuće ne treba se objasniti kao odgovor na 'objektivno obnovljeni život', već je ona 'subjektivno poimanje u umu': vjera u Isusovo uskrsnuće rezultat je pretjeranog 'sjećanja na samu Isusovu osobnost', u kojoj se sjećanje projiciralo u ideju žive prisutnosti. Tako je mrtvi Isus preobražen u imaginarnoga uskrslog Krista – *mitski* uskrslog Krista, da upotrijebimo prikladan termin.

Straussov osebujan doprinos raspravi bio je uvođenje kategorije 'mita' – kao odraza društvenih uvjeta i kulturnog svjetonazora pisaca Evanđeljâ. Tvrdnja da su njihovi spisi dijelom 'mitski' nije bila toliko izazov njihovu integritetu, već jednostavno prepoznavanje prednovovjekovnog nazora kao značajke razdoblja u kojemu su Evanđelja pisana. Treba smatrati da pisci Evanđeljâ dijele mitski svjetonazor svoga kulturnog okruženja. Strauss se distancira od Reimarusove tvrdnje da su evanđelisti, nesvjesno ili promišljeno, izobličili izvješća o Isusu iz Nazareta. On tvrdi da je mitski jezik prirodan način izražavanja primitivne grupne kulture koja se još nije uzdigla do apstraktnog upojmovljavanja.

Za Reimarusa, pisci Evanđelja bili su ili u velikoj smetenosti ili pak lažljivci – vjerojatnije ovo drugo. Strauss je, uvođenjem kategorije 'mita', odmaknuo raspravu od ovakvih prosudbi. Na uskrsnuće ne treba gledati kao na namjerno domišljenu konstrukciju, već kao na tumačenje događajâ (napose uspomena i 'subjektivnih vizija' Isusa), a na način koji bi imao smisla unutar palestinske kulture prvoga stoljeća u kojoj je prevladavao mitski svjetonazor. Treba se smatrati da je, nestankom tog svjetonazora, vjerovanje u uskrsnuće kao objektivni događaj postalo nemogućim.

Straussov *Život Isusov*, uz druga racionalistička djela iz toga razdoblja, poput istoimena djela Ernsta Renana (1863.), privukao je veliku pozornost. Uskrsnuće, tradicionalno smatrano temeljem kršćanske vjere, sada se smatralo njezinim proizvodom. Na kršćanstvo se gledalo kao da se ono tiče uspomene na mrtvoga Isusa, a ne na slavljenje uskrslog Krista. Rasprava je, međutim, bila daleko od svoga kraja. Razmotrit ćemo u nastavku kasnije razvojne tijekove ovoga intrigantnog poglavlja suvremene teologije. Vjerojatno najvjerniji Straussov tumač u dvadesetom stoljeću bio je Rudolf Bultmann, čijim se osebujnim nazorima možemo sada posvetiti.

RUDOLF BULTMANN: USKRSNUĆE KAO DOGAĐAJ U ISKUSTVU UČENIKÂ

Bultmann je dijelio Straussovo temeljno uvjerenje da je u znanstvenom dobu nemoguće vjerovati u čudesa. Kao posljedica toga, nije više moguća vjera u objektivno Isusovo uskrsnuće; mora se, međutim, pokazati da ga je moguće osmisliti na drugi način. Bultmann je tvrdio da je povijest 'zatvoreni kontinuum učinaka, u kojemu su pojedini događaji povezani slijedom uzroka i posljedica'. Uskrsnuće, kao i druga čudesa, ometalo bi zatvoreni prirodni sustav. Slične su stvari naglašavali i drugi pisci koji su bili naklonjeni prosvjetiteljstvu.

Vjerovanje u objektivno Kristovo uskrsnuće, premda savršeno legitimno i smisleno u prvom stoljeću, danas se ne može ozbiljno shvatiti. 'Nemoguće je služiti se električnim svjetlom ili radijskom opremom, i tražiti pomoć od modernih medicinskih i kliničkih otkrića kada smo bolesni, a u isto vrijeme vjerovati u novozavjetni svijet duhova i čudesa.' Ljudsko razumijevanje svijeta i ljudske egzistencije radikalno se promijenilo od prvog stoljeća, te je rezultiralo time da moderno čovječanstvo smatra nejasnim i neprihvatljivim mitološki svjetonazor Novoga zavjeta. Svjetonazor je dan čovjeku u onome dobu u kojemu čovjek živi i on nije u poziciji mijenjati ga. Postojanje modernoga znanstvenog i egzistencijalnog svjetonazora znači da se onaj novozavjetni svjetonazor odbacuje kao nerazumljiv.

Zato na uskrsnuće treba gledati kao na 'jasan i jednostavan, mitski događaj'. Uskrsnuće je nešto što se dogodilo u subjektivnom iskustvu učenika, a ne na javnoj pozornici povijesti. Po Bultmannu, Isus je zaista bio uskrišen – uskrišen je u *kerygmi*. Sâm Isusov navještaj promijenjen je u kršćanski navještaj o Kristu. Isus je postao dijelom kršćanskog propovijedanja; on je bio uzdignut i uzet u navještaj evanđelja:

> Stvarna uskrsna vjera jest vjera u riječ propovijedanja koja prosvjetljuje. Ako je događaj Uskrsa u bilo kojemu smislu povijesni događaj koji dopunjuje događaj križa, tada on nije ništa drugo do nastanak vjere u uskrsloga Gospodina, jer je upravo ta vjera dovela do navještaja apostola. Sâmo uskrsnuće nije događaj iz prošlosti. Sve što povijesna kritika može ustanoviti jest to da su prvi učenici povjerovali u uskrsnuće.

RUDOLF BULTMANN, 'New Testament and Mythology', u: H. W. Bartsch (ur.), *Kerygma and Myth*, 2. izd., SPCK, London, 1964., str. 42.

U skladu s ovim općenitim antipovijesnim pristupom, Bultmann svraća pažnju s povijesnoga Isusa te je usmjeruje prema navještaju o Kristu. 'Vjera u Crkvu kao nositeljicu *kerygme* je uskrsna vjera koja je sadržana u vjerovanju da je Isus Krist prisutan u *kerygmi*.'

KARL BARTH: USKRSNUĆE KAO POVIJESNI DOGAĐAJ ONKRAJ KRITIČKOG PROPITIVANJA

Barth je 1924. napisao manje djelo, naslovljeno *Uskrsnuće mrtvih*. No, njegovi zreli nazori o odnosu između uskrsnuća i povijesti datiraju iz kasnijega vremena i očito su pod Bultmannovim utjecajem. Barthov esej 'Rudolf Bultmann – pokušaj da ga se razumije' (1952.) iznio je dvojbe oko Bultmannova pristupa. Uslijedilo je zatim ustrajno bavljenje ovim problemima u *Crkvenoj dogmatici*, sv. IV/1 (1953.). Pokušat ćemo u nastavku izložiti Barthovo stajalište i usporediti ga s Bultmannovim.

U svojim ranim spisima Barth je tvrdio da prazan grob ima minimalnu važnost u odnosu na uskrsnuće. Međutim, sve je više bio uznemiren Bultmannovim egzistencijalističkim pristupom uskrsnuću, za kojega se činilo da podrazumijeva kako ono nije povijesno utemeljeno. Zato je Barth snažno naglasio važnost evanđeoskih izvješća o praznom grobu. Prazan grob je 'nezamjenjivi znak' koji 'uklanja sva moguća pogrješna razumijevanja'. On pokazuje da Kristovo uskrsnuće nije čisto unutarnji ili subjektivni događaj, nego je ono nešto što je ostavilo traga na povijesti.

Činilo se da to znači kako je Barth smatrao da je usksnuće otvoreno kritičkom propitivanju, kako bi se razjasnila njegova narav i utvrdilo njegovo mjesto u javnoj svjetskoj povijesti, a ne samo u privatnome unutarnjem iskustvu prvih vjernika. No, to kod Bartha nije slučaj. On uporno odbija dopustiti da se evanđeoske pripovijesti podvrgnu povijesnom kritičkom istraživanju. Nije potpuno jasno zbog čega. Sljedeći čimbenik izgleda da je od presudne važnosti za njegovu misao o ovoj temi.

Barth naglašava da Pavao i drugi apostoli ne pozivaju na 'prihvaćanje dobro zasvjedočenih povijesnih izvješća', već na 'odluku vjere'. Povijesno istraživanje ne može legitimirati ili jamčiti takvu vjeru, niti vjera može biti ovisna o provizornim rezultatima povijesnog istraživanja. U svakom slučaju, vjera je odgovor uskrslomu Kristu, a ne praznome grobu. Barth je bio poprilično jasan u tvrdnji da prazan grob sâm po sebi malo vrijedi za utemeljenje vjere u uskrsloga Krista. Nestanak Isusova tijela iz tog groba ne podrazumijeva nužno njegovo uskrsnuće: 'Ono je ustvari moglo biti ukradeno, ili se Isus mogao samo pričiniti mrtvim'.

Kao posljedica toga, Barth je, čini se, bio u vrlo ranjivu položaju. Želeći obraniti uskrsnuće kao jedan događaj u javnoj povijesti, a suprot Bultmannovu subjektivističkome pristupu, on nije bio spreman dopustiti da se ta povijest kritički prouči. To dijelom počiva na njegovu žarkom uvjerenju da povijesna znanost ne može postaviti temelje vjeri, a dijelom izražava njegovu pretpostavku kako je Kristovo uskrsnuće dio puno veće mreže ideja i događaja koji se ne mogu otkriti ili verificirati povijesnim istraživanjem. Koliko god netko bio sklon Barthovim teološkim stavovima o ovome problemu, teško je izbjeći zaključak kako im nedostaje uvjerljivosti. Vjerojatno je zbog toga pristup Wolfharta Pannenberga privukao toliku pozornost.

WOLFHART PANNENBERG: USKRSNUĆE KAO POVIJESNI DOGAĐAJ OTVOREN KRITIČKOM PROPITIVANJU

Najosebujnija značajka Pannenbergova teološkog programa, koji se pojavio tijekom 1960-ih, jest pozivanje na univerzalnu povijest. Ti su nazori razvijeni i argumentirani u svesku iz 1961., *Objava kao povijest*, kojega je Pannenberg uredio, a u kojemu su ove ideje opširnije izložene. Pannenbergov esej 'Dogmatske teze o nauku o objavi' započinje dojmljivim pozivanjem na univerzalnu povijest:

> Povijest je najobuhvatniji horizont kršćanske teologije. Sva su teološka pitanja i odgovori smisleni samo unutar povijesnog okvira što ga Bog ima s čovječanstvom, a preko čovječanstva s čitavim stvorenjem. Ta je povijest usmjerena na budućnost koja je svijetu skrivena, no koja je već u Isusu Kristu objavljena.

WOLFHART PANNENBERG, 'Redemptive Event and History', u: *Basic Questions in Theology*, sv. 1, SCM Press, London, 1970., str. 15–80; citat na str. 15.

Ove ključne početne rečenice sažimlju značajke Pannenbergova teološkog programa u ovoj fazi njegove karijere. One ga razlikuju od apovijesne Bultmannove teologije i njegove škole, s jedne strane, te od nadpovijesnog pristupa Martina Kählera, s druge. Kršćanska je teologija utemeljena na analizi univerzalne i javno dostupne povijesti. Za Pannenberga, objava je bitno javni i univerzalnopovijesni događaj, koji se prepoznaje i *tumači* kao 'čin Božji'. Njegovim se kritičarima činilo kako on svodi vjeru na uvid, te niječe bilo kakvu ulogu Duha Svetoga u događaju objave.

Pannenbergov argument ima sljedeći oblik. Povijest, u svojoj cijelosti, može se razumjeti samo ako je sagledana iz svoje završne točke. Samo ova točka omogućava perspektivu iz koje se potpuno može vidjeti povijesni proces, koji na taj način može biti ispravno shvaćen. No, dok je Marx tvrdio da društvene znanosti predstavljaju ključ tumačenja povijesti, time što predviđaju da je cilj povijesti prevlast socijalizma, Pannenberg daje do znanja da je taj cilj samo Isus Krist. Dovršetak povijesti proleptički je otkriven u povijesti Isusa Krista. Drugim riječima, dovršetak povijesti koji se tek treba dogoditi, već je unaprijed objavljen u Kristovoj osobi i djelu.

Ova ideja 'proleptičkog razotkrivanja dovršetka povijesti' utemeljena je na apokaliptičkom svjetonazoru koji, kako Pannenberg tvrdi, predstavlja ključ za razumijevanje novozavjetnog tumačenja Isusova značaja i djelovanja. I dok je Bultmann izabrao demitologizirati apokaliptičke elemente Novoga zavjeta, Pannenberg ih drži hermeneutičkom mrežom ili okvirom po kojemu se mogu tumačiti Kristov život, smrt i uskrsnuće.

Vjerojatno najosebujniji i sigurno najkomentiraniji aspekt njegova djela jest naglasak na Isusovu uskrsnuću kao na objektivnome povijesnom događaju kojega su posvjedočili svi koji su imali pristup dokazu. Dok je Bultmann uskrsnuće smatrao događajem u iskustvenom svijetu učenika, Pannenberg tvrdi da ono pripada svijetu univerzalne javne povijesti.

Time se odmah postavilo pitanje o povijesnosti uskrsnuća. Kao što je ranije spomenuto, skupina prosvjetiteljskih pisaca tvrdila je da se naša jedina spoznaja o navodnome Isusovu uskrsnuću nalazi u Novom zavjetu. Budući da ne postoje suvremene analogije uskrsnuću, mora se ozbiljno dovesti u pitanje vjerodostojnost tih izvješća. U istom se duhu Ernst Troeltsch zalagao za jedinstvenost povijesti: zato što je Isusovo uskrsnuće očito narušilo tu jedinstvenost, treba onda smatrati da ono ima sumnjivu povjesnost. Pannenberg je odmah odgovorio na ove primjedbe u eseju 'Otkupiteljski događaj i povijest', te kasnije u djelu *Temelji kristologije*. Njegov argument protiv ovakvoga stajališta može se izložiti na sljedeći način.

Po Pannenbergu, Troeltsch ima vrlo uzak pogled na povijest, koji unaprijed isključuje određene događaje na temelju niza provizornih prosudbi, a koje su neosnovano zadobile status apsolutnih zakona. Troeltschovo neopravdano 'sputavanje povijesno-kritičkog istraživanja' je 'pristrano' i 'antropocentrično'. Ono pretpostavlja da je ljudska točka gledišta jedina prihvatljiva i normativna točka sagledavanja povijesti. Pannenberg naglašava da su analogije uvijek analogije, promatrane *s točke gledišta ljudskog promatrača*; ta je točka gledišta radikalno ograničena u svom dosegu i ne može joj se dopustiti da bude apsolutno sigurni temelj kritičkog istraživanja. Pannenberg je predobar povjesničar da bi tvrdio kako treba napustiti načelo analogije; naposljetku, to se načelo pokazalo korisnim alatom pri povijesnom istraživanju. Pannenberg, međutim, tvrdi da to načelo samo i tomu služi: ono je alat i ne može mu se dopustiti da određuje konačni pogled na stvarnost.

Želi li povjesničar istražiti Novi zavjet, a prethodno je predan uvjerenju da 'mrtvi ljudi ne uskrsavaju', taj će se zaključak jednostavno učitavati natrag u novozavjetnu građu. Prosudba 'Isus nije ustao od mrtvih' bit će pretpostavkom, a ne zaključkom takvog istraživanja. Pannenbergova rasprava o ovome pitanju predstavlja gorljiv i dojmljiv poziv na neutralan pristup uskrsnuću. Povijesni dokaz koji ukazuje na Isusovo uskrsnuće mora se istražiti bez prethodnih dogmatskih pretpostavki da se to uskrsnuće nije moglo dogoditi.

Zastupajući povijesnost uskrsnuća, Panneberg se okreće njegovu tumačenju u kontekstu apokaliptičkog značenjskog okvira. Dovršetak povijesti proleptički se dogodio u Isusovu uskrsnuću od mrtvih. Ova maksima prevladava u Pannenbergovu tumačenju tog događaja. Isusovo uskrsnuće anticipira opće uskrsnuće na kraju vremena i unosi u povijest kako uskrsnuće, tako i punu i konačnu Božju objavu. Isusovo uskrsnuće tako je organski povezano s Božjom samoobjavom u Kristu; ono uspostavlja Isusovu istovjetnost s Bogom i omogućava da se ta istovjetnost s Bogom učita u njegovu preduskrsnu službu. Ono tako djeluje kao temelj niza središnjih kristoloških tvrdnji, uključujući i one o Kristovu božanstvu (kako god ono bilo izraženo) i utjelovljenju.

USKRSNUĆE I KRŠĆANSKA NADA

Ideja o uskrsnuću Isusa Krista poprima brojne funkcije u kršćanskoj teologiji. Kao što smo već vidjeli, jedna od temeljnih uloga ideje o uskrsnuću odnosi se na kristološku tvrdnju o božanstvu Isusa Krista.

Čak se i u Novome zavjetu uzvišeni položaj Isusa iz Nazareta – kojim god pojmovima bio izražen – smatra povezanim s njegovim uskrsnućem. Mora se, međutim, priznati da Isusovo uskrsnuće ima i dodatnu funkciju u kršćanskoj teologiji. Ono uspostavlja i utemeljuje kršćansku nadu. Ima i *soteriološke* i *eshatološke* implikacije. Na soteriološkoj razini, ono omogućuje da se Kristova smrt na križu tumači u smislu Božje pobjede nad smrću i koalicijom Bogu neprijateljskih sila i moći. Na eshatološkoj razini, ono daje temelj i bit kršćanskoj nadi u vječni život. Kasnije u ovom svesku istražit ćemo ove elemente; sada samo želimo upozoriti čitatelja na mnogostrukost teološkog značaja Kristova uskrsnuća.

U ovom smo se poglavlju željeli prvenstveno osvrnuti na pitanje odnosa između vjere i povijesti koje je prosvjetiteljstvo postavilo. Očito je da nas je prvenstveno zanimala prosvjetiteljska i postprosvjetiteljska kristološka rasprava; ona postavlja niz pitanja koja će biti predmetom rasprave i u nadolazećem vremenu. Opći kolaps povjerenja u prosvjetiteljski svjetonazor doveo je i do povezanog povlačenja iz prosvjetiteljskog kristološkog programa, te uputio na povratak prema dijelu glavnih interesa klasične kristologije. Slično se može reći i za nauk o Kristovu djelu kojemu se sada okrećemo.

PITANJA UZ 12. POGLAVLJE

1 Što je Lessing mislio kada je govorio o 'velikoj ružnoj grabi' koja stoji između vjere i povijesti?

2 Pretpostavimo, za potrebe argumentacije, da Novi zavjet pogrješno izvješćuje o činjenicama o Isusu. Kako bismo to mogli ispraviti?

3 Na koji način 'potraga za povijesnim Isusom' odražava prosvjetiteljski program?

4 Ocijenite doprinose Martina Kählera ili Alberta Schweitzera u neuspjehu 'potrage za povijesnim Isusom'.

5 Kada bi se u Palestini otkrile kosti Isusa Krista, što bi ostalo od kršćanstva?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 4.

ANDERSON, CHARLES C., *Critical Quest of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1969.
BORG, MARCUS J., *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, Edwin Mellen Press, Toronto, 1984.
BROWN, COLIN, *Jesus in European Protestant Thought 1778–1960*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1988.
CARNLEY, PETER, *The Structure of Resurrection Belief*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
CHILTON, BRUCE M. i EVANS, CRAIG A. (ur.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Brill, Leiden, 1994.
DAVIES, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
DUNN, J. D. G., *Christology in the Making*, SCM Press, London, 1980.
HARVEY, ANTHONY E., *The Historian and the Believer*, Macmillan, New York, 1966.
HENGEL, MARTIN, *Studies in Early Christology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1995.
JEREMIAS, JOACHIM, *The Problem of Historical Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1972.
MCGRATH, ALISTER E., *The Making of Modern German Christology*, 2. izd., Zondervan, Grand Rapids, MI i InterVarsity Press, Leicester, 1993.
MARSHALL, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, InterVarsity Press, Leicester, 1987.
MICHALSON, G. E., *Lessing's Ugly Ditch: A Study of Theology and History*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1985.
MOULE, C. F. D., *The Origins of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
PERKINS, PHEME, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, London, 1984.
ROBINSON, JAMES M., *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM Press, London, 1959.
SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia, 1977.
— *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.
SCHWEITZER, ALBERT, *The Quest of the Historical Jesus*, 3. izd., A.&C. Black, London, 1954.
THEISSEN, GERD, *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
WITHERINGTON III, BEN, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1995.
WRIGHT, N. T., *Who was Jesus?*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992.
— *The New Testament and the People of God*, Fortress, Minneapolis, MN, 1992.
— *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis, MN, 1996.

NAUK O SPASENJU PO KRISTU

13

Prethodna dva poglavlja razmotrila su probleme o identitetu Isusa Krista. Kao što je spomenuto tijekom te rasprave, središnje razmatranje o određenju identiteta Isusa Krista odnosi se na njegovo djelovanje. Postoji organski odnos između dva središnja pitanja:

1 Tko je Isus Krist?
2 Što je Isus Krist postigao?

Kao što smo već ranije primijetili, identitet i djelovanje Isusa Krista mogu se promišljati kao dvije strane istog novčića. Glede toga treba spomenuti usku vezu između *funkcionalne* i *ontološke* kristologije.

KRŠĆANSKI PRISTUPI POJMU SPASENJA

'Spasenje' je složen pojam. On nema nužno bilo kakvu specifičnu *kršćansku* boju. Taj se termin može upotrebljavati na potpuno sekularan način. Naprimjer, sovjetskim je piscima bilo uobičajeno, napose tijekom 1920-ih, govoriti o Lenjinu kao o 'spasitelju' sovjetskog naroda. Vojni pučevi u afričkim državama tijekom 1980-ih često su rezultirali formiranjem 'vijeća spasa' koja trebaju uspostaviti političku i ekonomsku stabilnost. Spasenje može biti čisto sekularni pojam koji se tiče političke emancipacije ili opće ljudske potrage za oslobođenjem.

Čak i na religijskoj razini, spasenje nije specifično kršćanska ideja. Mnoge svjetske religije – doduše, ne i sve, što treba naglasiti – posjeduju spasenjska pojmovlja. Ona se umnogome razlikuju kako po svom razumijevanju o ostvarenju spasenja, tako i po obliku kojega to spasenje treba imati. Jedna od najzahtjevnijih zadaća s kojom su se u prošlosti susretali oni koji su, sljedeći tradiciju prosvjetiteljstva, željeli ustvrditi da su 'sve religije u osnovi iste', bila je pokazati da postoji temeljno jedinstvo među religijama, usprkos svim njihovim očitim razlikama glede ovih dvaju pitanja. Općenito se smatra da ovo nastojanje nije uspjelo zbog velike raznolikosti ovog fenomena.

Ukoliko se termin 'spasenje' razumijeva u smislu 'neke dobrobiti koju postižu članovi zajednice, bilo pojedinačno ili zajednički', onda sve religije nude 'spasenje'. No, to je toliko uopćen stav da mu nedostaje teološke vrijednosti: sve religije – uz političke teorije poput marksizma ili psihoterapeutskih škola poput rogerijanske terapije – mogu se u nekom smislu te riječi označiti kao 'spasonosne' jer nude nešto onima koji ih prihvate. Iz toga, međutim, ne proizlazi da se za sve religije može reći kako nude *isto* 'spasenje'.

Obzirnost prema integritetu svjetskih religija zahtijeva da poštujemo različite oblike pojedinih razumijevanja spasenja (uključujući temelj, oblik prenošenja i prihvaćanja te unutarnju narav spasenja). Stoga je važno primijetiti različiti karakter svake religije u odnosu na ponuđeno 'spasenje'. Budizam nudi jedan oblik 'spasenja', kao što kršćanstvo nudi drugi. Te razlike odražavaju jednostavnu činjenicu da kršćanstvo nije budizam. Bitno je poštovati i cijeniti postojeće razlike i oduprijeti se uvijek prisutnoj kušnji da ih se stavlja pod isti nazivnik.

Kršćanstvo stoga nije ni na koji način različito ili jedinstveno u pripisivanju važnosti ideji o spasenju. Osebujnost kršćanskog pristupa u odnosu na spasenje nalazi se na dva različita područja. Prvo, spasenje se razumijeva kao utemeljeno u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista; drugo, Isus Krist je stvorio poseban oblik spasenja u kršćanskoj tradiciji. Ove su ideje složene i prije no što nastavimo zahtijevaju daljnje istraživanje.

SPASENJE JE POVEZANO S ISUSOM KRISTOM

Spasenje se najprije – kako god ono bilo određeno – razumijeva da je povezano sa životom, smrću i uskrsnućem Isusa Krista. Postojanje te poveznice karakteristika je kršćanstva u svim vremenima. Značajna rasprava, zabilježena u suvremenim teološkim djelima, bavila se pitanjem može li se za križ reći da je *konstitutivan* ili pak *ilustrativan*. U svome *Nauku o pomirenju* (1898.) poznati njemački teolog Martin Kähler postavio je sljedeće pitanje u svezi s teorijama o okajanju: 'Je li Isus tek obznanio neke uvide koji se tiču nepromjenjive situacije – ili je on doista stvorio novu situaciju?' Ovim pitanjem dolazimo do središnjeg aspekta soteriologije: opisuje li Kristov križ spasonosnu Božju volju, oblikujući tako prethodno nejasan pojam? Ili križ prije svega omogućuje to spasenje? Je li on ilustrativan ili konstitutivan?

Potonji je pristup bio karakterističan za velik dio tradicionalne kristologije. Smatralo se da Krist postiže nešto što omogućuje novu situaciju. Otkupljenje je izravna posljedica Kristova života, smrti i uskrsnuća. Naravno, uvelike se raspravljalo o konkretnom načinu na koji Krist omogućuje tu novu situaciju. Irenej je, naprimjer, razvio ideju 'rekapitulacije'– 'ponovnog prolaženja kroza' sve događaje u povijesti u kojima je čovječanstvo zalutalo. Krist tako 'rekapitulira' Adamovu povijest, uspijevajući tamo gdje je Adam pao, ispravljajući tako pad čovječanstva.

IRENEJ, *Adversus Haereses*, V. i. 1.

Kada se [Krist] utjelovio i postao ljudsko biće rekapitulirao je u sebi (*in seipso recapitulavit*) dugu povijest ljudskoga roda i donio nam spasenje, tako da u Isusu Kristu možemo ponovno zadobiti što smo u Adamu izgubili, to jest, da budemo na sliku Božju.

Prvi je pak pristup bio karakterističan za većinu spisa koje je prosvjetiteljstvo nadahnulo, a koji križ smatraju povijesnim simbolom bezvremenske istine. Krist ne uspostavlja novu situaciju već otkriva ono što je već u stvarnosti istinito, čak i kada čovječanstvo toga nije potpuno svjesno. John Macquarrie snažno brani taj pristup u svome djelu *Principles of Christian Theology* ['Načela kršćanske teologije'] (1966.):

JOHN MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, 2. izd., SCM Press, London, 1977., str. 269.

Ne radi se o tome da, u danom trenutku, Bog dodaje pomiriteljsko djelovanje svojim prethodnim djelovanjima, ili da možemo odrediti kada je njegovo pomiriteljsko djelovanje započelo. Prije je slučaj da je, u danom trenutku, došlo do novoga i konačnog tumačenja djelovanja koje se oduvijek odvijalo, djelovanja koje je jednako prvobitno kao i samo stvaranje.

Sličan je pristup povezan s oxfordskim teologom Mauriceom F. Wilesom, koji u svome djelu *Remaking of Christian Doctrine* ['Preradba kršćanskog nauka'] (1974.) ustvrđuje da je Krist-događaj 'na neki način demonstracija onoga što vrijedi kao istinito za Božju vječnu narav'. Krista se ovdje drži kao onoga koji objavljuje spasonosnu volju Božju, a ne kao onoga koji prije svega uspostavlja tu spasonosnu volju. Kristov dolazak jest izričaj i javna demonstracija Božje spasonosne volje.

Drugi su se oštro suprotstavljali ovomu pristupu. U svome djelu *Actuality of Atonement* ['Aktualnost okajanja'] (1988.), londonski teolog Colin Gunton tvrdi da nekonstitutivni pristupi donose rizik zapadanja u egzemplarističke i subjektivističke nauke o spasenju. Nužno je, tvrdi on, reći da nam Krist ne objavljuje samo nešto važno; on za nas nešto postiže – nešto bez čega spasenje ne bi bilo moguće. Postavljajući pitanje, je li 'stvarno zlo svijeta *ontološki* suočeno i iscijeljeno u Isusovu životu, smrti i uskrsnuću', Gunton tvrdi da mora postojati način na koji je Krist onaj koji nas 'zamjenjuje': on za nas čini nešto što sami ne možemo učiniti. Zanijekati to znači vratiti se u neki oblik puko subjektivnog razumijevanja spasenja.

Za Guntonov se pristup može reći da je karakterističan za većinu predprosvjetiteljske kršćanske rasprave o temeljima spasenja, koja odražava temeljno uvjerenje da se u Kristu dogodilo nešto novo, čime novi način života postaje moguć i ponuđen. Ovaj pristup ima trajni značaj teološke konačnosti u modernom evangelikalizmu, a snažno utječe i na himne i liturgiju kršćanske Crkve.

ISUS KRIST KA UZOR SPAŠEN EGZISTENCIJE

Uz karakteristični naglasak kršćanstva na tvrdnju da je spasenje povezano s Isusom Kristom može se pronaći i druga kristološka tvrdnja: Krist je uzor spašene egzistencije. Drugim riječima, Isus Krist daje model ili paradigmu za otkupljeni život. I dok je kršćanska tradicija bila potpuno nesklona ideji da nasljedovanje Krista po sebi *jest* ili *uzrokuje* kršćanski život, postojala je opća suglasnost o tome da Krist na neki način daje paradigmu ili detaljni opis tom životu.

Ideja da puko izvanjsko nasljedovanje Krista uzrokuje kršćanski život uglavnom se smatrala pelagijanskom. Većinski kršćanski pristup bio je sklon tvrđenju da Krist omogućava kršćanski život, istovremeno prepoznavajući dva poprilično različita načina na koja je kršćanski život njime 'oblikovan'. Ova dva stajališta izložit ćemo na sljedeći način:

1 Kršćanski život ustrajni je vjernički pokušaj nasljedovanja Krista. Postavši kršćaninom, vjernik Krista smatra primjerom idealnog odnosa s Bogom i drugim ljudima, te pokušava taj odnos oponašati. Ovaj se pristup najbolje dâ iščitati u djelima nekih kasnih srednjovjekovnih pisaca, napose redovnikâ, kao što je to u djelu srednjovjekovnog pisca Tome Kempenca *De imitatio Christi* ['Nasljedovanje Krista']. On naglašava odgovornost čovjeka da svoj život dovede u sklad s Kristovim primjerom.

2 Kršćanski život proces je 'suobličenja s Kristom', u kojemu su vanjski aspekti vjerničkog života dovedeni u sklad s unutarnjim odnosom prema Kristu, a koji je ustanovljen vjerom. Ovaj pristup karakterističan je za pisce

poput Luthera i Calvina, te se temelji na ideji da Bog suobličuje vjernika Kristovu obličju kroz proces obnove i nanovorođenja, a kojega Duh Sveti omogućuje.

ESHATOLOŠKA DIMENZIJA SPASENJA

Posljednji problem na kojega u ovoj ranoj fazi trebamo obratiti pažnju bavi se kronologijom spasenja. Treba li spasenje razumjeti kao nešto što se vjerniku već dogodilo? Ili se ono sada događa? Ili, postoji li njegova eshatološka dimenzija – drugim riječima, treba li se ono tek dogoditi? Jedini odgovor na ta pitanja, koji se može dati na temelju Novoga zavjeta, jest da se spasenje odnosi na prošlost, sadašnjost i budućnost. To možemo opisati razmatrajući Pavlov iskaz o opravdanju i s njime povezane teme.

Baveći se Pavlom, na kušnji smo prihvatiti pojednostavljen pristup upravo prema spomenutome kronološkom pitanju. Naprimjer, moguće je opravdanje, posvećenje i spasenje pokušati ugurati u skladan okvir prošlosti-sadašnjosti-budućnosti, a na sljedeći način:

1 Opravdanje: prošli događaj s implikacijama za sadašnjost (posvećenje).
2 Posvećenje: sadašnji događaj koji ovisi o prošlome događaju (opravdanju), a koji ima implikacije za budućnost (spasenje).
3 Spasenje: budući događaj, koji je već anticipiran i dijelom iskušan u prošlom događaju opravdanja i sadašnjem događaju posvećenja, te o njima ovisi.

Ovo je, međutim, očito neprimjereno. Opravdanje uključuje odnos prema budućnosti, kao i prema prošlosti (Rimljanima 2,13, 8,33; Galaćanima 5,4–5), te povezuje početak kršćanskog života s njegovim konačnim dovršenjem. Slično tomu, posvećenje također može označavati prošli događaj (1. Korinćanima 6,11) ili budući događaj (1. Solunjanima 5,23). Spasenje je iznimno složena ideja koja obuhvaća ne samo budući događaj, već nešto što se dogodilo u prošlosti (Rimljanima 8,24; 1. Korinćanima 15,2), ili nešto što se događa sada (1. Korinćanima 1,18).

Terminologija opravdanja pojavljuje se kod Pavla kako bi označila inauguraciju života vjere, kao i njegovo konačno dovršenje. To je složeno i sveobuhvatno poimanje koje anticipira presudu konačnog suda (Rimljanima 8,30–34), unaprijed objavljujući presudu konačnog odrješenja. Sadašnja vjerom opravdana kršćanska vjernička egzistencija tako je anticipacija i anticipativno sudjelovanje u spasenju od nadolazeće srdžbe, kao i sadašnja sigurnost u konačnu eshatološku presudu odrješenja (Rimljanima 5,9–10).

Ova kratka rasprava upućuje na složenost ovih pitanja. Kršćansko razumijevanje spasenja pretpostavlja da se vjernicima nešto *dogodilo*, da se nešto *događa* i da će se u budućnosti *još* nešto *dogoditi*.

TEMELJI SPASENJA: KRISTOV KRIŽ

Izričaj 'teorija o okajanju'* postao je uobičajen u teološkom jeziku engleskoga govornog područja kao izričaj za 'način razumijevanja Kristova djela'. Ovaj izričaj posebno se često upotrebljavao u devetnaestome i dvadesetom stoljeću. Postoje, međutim, brojni dokazi o tome kako je taj izričaj bio vrlo nespretan i neuporabljiv mnogim modernim kršćanskim piscima, unutar čitavog spektra teoloških gledišta. Zbog ovog trenda izbjegavali smo se

* 'Theory of the atonement', Nap. prev.

njime služiti u ovoj knjizi. Termin 'soteriologija' (od grčkog *soteria*, 'spasenje') sve se više upotrebljava kako bi se označilo ono što se tradicionalno označava kao 'teorija o okajanju' ili 'Kristovo djelo'. Soteriologija obuhvaća dva velika područja kršćanske teologije: pitanje o mogućnosti spasenja i napose njegova odnosa prema povijesti Isusa Krista; te pitanje načina razumijevanja 'spasenja'. Ova su pitanja bila predmetom velikih rasprava u kršćanskoj povijesti, posebice u modernom dobu.

Rasprave o značenju Kristova križa i uskrsnuća najpraktičnije se mogu grupirati oko četiri vodeće teme ili slike. Treba naglasiti da one nisu međusobno isključujuće, te da je sasvim uobičajeno naići na pisce koji prihvaćaju pristupe s elementima što se mogu pronaći ne samo u jednoj od te četiri kategorije. Uistinu, može se tvrditi da se nazori većine pisaca o ovoj temi ne mogu svesti ili ograničiti samo na jednu kategoriju, bez da se time ne vrši nasilje nad njihovim idejama.

KRIŽ KAO ŽRTVA

Novi zavjet, pozivajući se na starozavjetne opise i iščekivanja, predstavlja Kristovu smrt na križu kao žrtvu. Ovaj pristup, posebno povezan s Poslanicom Hebrejima, tumači Kristovu žrtvu kao učinkovitu i savršenu žrtvu koja je u mogućnosti postići ono što žrtve Staroga zavjeta mogu samo nagovijestiti, a ne i postići. Konkretno, Pavlova uporaba grčkog termina *hilasterion* (Rimljanima 3,25) upućuje na žrtveno tumačenje Kristove smrti.

Ideja se u kršćanskoj tradiciji dalje razvijala. Da bi se čovječanstvo obnovilo u odnosu prema Bogu, posrednik mora sebe žrtvovati; bez ove žrtve takva je obnova nemoguća. Atanazije tvrdi da Kristova žrtva nadmašuje one koje su se zahtijevale u starome Savezu, a u nekoliko pogleda:

> Krist pruža žrtvu koja je pouzdana, od trajnog je utjecaja i u svojoj je naravi vjerna. Žrtve koje su se po Zakonu nudile nisu bile pouzdane, jer ih se trebalo svakodnevno prinositi i uvijek su bile potrebite pročišćenja. Nasuprot tomu, Spasiteljeva žrtva bila je jednom ponuđena i ostvarena je u cijelosti, te je tako trajno valjana.

ATANAZIJE, *Contra Arianos*, II, 9.

To je dalje razvio Atanazije u *Epistolae Festales* ('Svečane poslanice'), koje su pisane svake godine za vrijeme slavlja blagdana Uskrsa. Atanazije se služio tim poslanicama kako bi objasnio kršćansko razumijevanje Kristove žrtve na križu. U svojoj VII. *Svečanoj poslanici* (napisanoj 335.) Atanazije je istražio ideju Kristove žrtve u smislu pashalne žrtve janjeta:

> [Krist], koji je uistinu Bog Otac utjelovio se za naše dobro tako da može sebe namjesto nas ponuditi Ocu i otkupiti nas kroz svoj prinos i žrtvu ... On je taj koji je, u prošlim vremenima, žrtvovan kao janje, koji je bio nagoviješten u tom janjetu. No poslije, on je za nas zaklan. 'Jer već je žrtvovana Pasha naša, Krist.' (I. Korinćanima 5,7).

Isti, *Epistolae Festales*, VII.

Augustin izjavljuje da je Krist 'učinjen žrtvom za naše grijehe, prinoseći nam sebe kao žrtvu paljenicu na križu svoje muke'. Augustin je nanovo razjasnio cjelokupnu raspravu o naravi Kristove žrtve, i to svojom odrješitom i utjecajnom definicijom žrtve, predočenoj u *Državi Božjoj*: 'Istinska se žrtva prinosi svakim činom čija je svrha sjedinjenje s Bogom u svetoj zajednici.' Na temelju ovog određenja, Augustinu nije bilo teško govoriti o Kristovoj smrti kao o žrtvi. 'Njegovom smrću, koja je uistinu jedina i najistinskija žrtva prinesena za nas, on je očistio, ukinuo i iskorijenio svu krivnju koja postoji, a po kojoj su nas sile i vlasti zakonski držale da platimo kaznu.' U svojoj žrtvi, Krist je bio i žrtva i svećenik; predao je sebe kao žrtvu. 'Prinio je žrtvu za naše grijehe. A gdje je našao tu žrtvu, čistu žrtvu koju je prinio? Prinio je sebe, jer nije mogao naći nikoga drugog'.

Razumijevanje Kristove žrtve postat će od presudne važnosti u srednjemu vijeku, te će oblikovati razumijevanje Kristove žrtve u zapadnom kršćanstvu. Glede pak Augustinove važnosti, možemo navesti čitav jedan ulomak koji se često izdvaja kao najjezgrovitiji izričaj njegova razumijevanja ove tematike:

AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, X, 20.

> Tako istinski Posrednik, koji je 'uzeo lik sluge' i tako postao 'posrednik između Boga i čovjeka, Isus Krist', prima žrtvu u 'obličju Božjemu' (Filipljanima 2,7.8), u jedinstvu s Ocem s kojim je jedan Bog. No, u 'liku sluge' odredio je da on sâm bude žrtvom, a ne da je primi, kako bi svakog odvratio od misli da se takva žrtva treba prinijeti bilo kojem stvorenju. Tako je on i svećenik koji je sam sebe prinio, i žrtva.

Hugo iz Svetog Viktora, pišući u ranome dvanaestom stoljeću, smatrao je opis 'žrtve' korisnim za objašnjavanje unutarnje logike djelovanja Kristove smrti na križu. Krist je bio u stanju biti učinkovitom žrtvom za ljudski grijeh, upravo stoga što je bio u mogućnosti donijeti našu palu grješnu narav pred Boga:

HUGO IZ SV. VIKTORA, *De Sacramentis*, I. VIII. 6–7; 10.

> I sâm naše naravi, žrtvovao se za našu narav, tako da bi čitava prinesena žrtva paljenica mogla doći od onoga što je naše. On je to učinio kako bi ponuđeno otkupljenje moglo biti povezano s nama, na način da bude uzeto od onoga što je naše. Istinski smo učinjeni sudionicima u tom otkupljenju, ako smo u vjeri sjedinjeni s otkupiteljem koji je, po svome tijelu, ušao u zajedništvo s nama.

Učinkovitost Kristove žrtve počivala je tako u njegovoj ljudskosti, kao i u njegovu božanstvu. Žrtveno prinošenje Krista na križu postalo je tako posebno povezano s jednim aspketom 'trojake Kristove službe' (*munus triplex Christi*). Po ovoj tipologiji, koja datira iz sredine šesnaestog stoljeća, Kristovo djelo može se svesti pod tri 'službe': prorok (gdje Krist objavljuje Božju volju); svećenik (ovdje je Krist žrtva za naše grijehe); i kralj (gdje Krist vlada nad svojim narodom).

Ovo razumijevanje trojake Kristove službe oblikovano je tijekom sedamnaestog stoljeća i u potpunosti je vrjednovano u spisima protestantskih teologa iz toga razdoblja. Poznati genevski teolog sedamnaestog stoljeća, François Turrettini, glavni predstavnik reformirane tradicije, cjelovitije izlaže ovo razumijevanje u tekstu objavljenom 1679 na latinskom.

> Ova posrednička Kristova služba dijeli se u tri funkcije, koje su njezini pojedini dijelovi: na proročku, svećeničku i kraljevsku ... Trojaki jad čovječanstva koji proizlazi iz grijeha (to jest, neznanje, krivnja, te potlačenost i sužanjstvo grijehu) zahtijeva ovu trojaku službu. Neznanje biva iscijeljeno proročkom službom, krivnja svećeničkom, a potlačenost i sužanjstvo grijehu kraljevskom. Proročko svjetlo rastjeruje tamu grijeha; zasluga svećenika odnosi krivnju i donosi nam pomirenje; kraljevska moć ukida sužanjstvo grijehu i smrti. Prorok nam pokazuje Boga; svećenik nas vodi k Bogu; a kralj nas združuje s Bogom i veliča nas s njim. Prorok osvjetljuje um duhom prosvjetljenja; svećenik tješi srce i savjest duhom utjehe; kralj podvrgava buntovne sklonosti duhom posvećenja.

FRANÇOIS TURRETTINI, Institutio Theologiae Elencticae, tema 14, q. 5, u: *Institutio Theologiae Elencticae*, 3 sv., Trajecti, Rim, 1734., sv. 2, str. 424–427.

Opće prihvaćanje ove klasifikacije u protestantizmu kasnoga šesnaestog, kao i u sedamnaestom stoljeću, dovelo je do toga da je žrtveno razumijevanje Kristove smrti postalo od presudne važnosti u protestantskim soteriologijama. Tako *Exposition of the Creed* ['Izlaganje Vjerovanja'] (1659.) Johna Pearsona naglašava nužnost Kristove žrtve za otkupljenje, te je posebno povezuje s Kristovom svećeničkom službom.

> Otkupljenje ili spasenje koje je donio Mesija sastoje se u oslobađanju grješnika od stanja grijeha i vječne smrti za stanje pravednosti i vječnog života. No, sloboda od grijeha ne može se ostvariti bez žrtve pomirnice i stoga je svećenik nužan.

JOHN PEARSON, *Exposition of the Creed*, London, 1659., str. 348.

Međutim, značenje ovog termina donekle se promijenilo u razdoblju od prosvjetiteljstva. Metaforičko proširenje značenja dobilo je prednost nad izvornim značenjem. Dok je termin izvorno označavao ritualno prinošenje zaklanih životinja kao konkretni religiozni čin, on je sada sve više počeo označavati herojski i dragocjeni čin pojedinaca, napose davanje svog života, a bez nekog pozivanja na transcendentni cilj ili očekivanje.

Ovaj trend vidljivo se razvijao u djelu Johna Lockea *Reasonableness of Christianity* ['Razboritost kršćanstva'] (1696.). Locke tvrdi da jedini zahtjevan kršćanski članak vjere jest vjerovanje u Kristovo mesijanstvo; ideja o žrtvi za grijeh pažljivo je stavljena nastranu. 'Vjera zahtijeva vjerovanje u to da je Isus Mesija, pomazanik, kojega je Bog obećao svijetu ... Ne sjećam se da Krist bilo gdje sebi pripisuje naslov svećenika ili spominje išta što bi se odnosilo na njegovo svećenstvo.'

Ove je argumente dalje razvijao deistički pisac Thomas Chubb (1679.–1747.), napose u svojoj knjizi *True Gospel of Jesus Christ Vindicated* ['Obrana istinskog evanđelja Isusa Krista'] (1739.). Tvrdeći da je prava religija razuma u skladu s vječnim zakonom prava, Chubb tvrdi da ideja o Kristovoj smrti kao o žrtvi nastaje iz apologetskih nastojanja ranocrkvenih pisaca, a koja su ih nagnala da usklade ovu religiju razuma sa židovskim kultom: 'Kao što su Židovi imali svoj hram, oltar, velike svećenike, žrtve itd., tako su i apostoli, kako bi kršćanstvo prikazali što sličnijim židovstvu, pronašli nešto takvo ili slično u kršćanstvu, a to su onda također, služeći se govornim figurama, nazvali tim imenima.' Chubb, kao i prosvjetiteljska tradicija u nastajanju, odbacio je takvo poimanje kao jalovo. 'Božja spremnost da pokaže milost ... u potpunosti nastaje iz njegove unutarnje dobrote ili milostivosti, a ne iz nečega što mu je izvanjsko, bile to patnje i smrt Isusa Krista ili nešto drugo.'

Čak se i poznati engleski kritičar deizma Joseph Butler, u pokušaju da ponovno uspostavi pojam žrtve, u svojoj *Analogy of Religion* ['Analogija Religije'] (1736.) našao u poteškoćama zbog snažnoga racionalističkog duha toga vremena. Braneći žrtvenu narav Kristove smrti, našao se u obvezi priznati više no što je to želio:

JOSEPH BUTLER, The Analogy of Religion, u: *Djela*, sv. 1, Oxford University Press, Oxford, 1897., str. 221.

> Kako i na koji poseban način [Kristova smrt] ima ovaj učinak, ne postoje osobe koje bi željele nastojati to objasniti; ja, međutim, ne nalazim ni da je Pismo to objasnilo. Čini mi se da stojimo u tami glede načina na koji su stari razumjeli okajanje, to jest, oprost postignut žrtvom.

Djelo Horacea Bushnella *Vicarious Sacrifice* ['Zastupnička žrtva'] (1866.) opisuje na konstruktivniji način isti trend u angloameričkoj teologiji iz toga razdoblja. Kroza svoju patnju, Krist pobuđuje naš osjećaj krivnje. Njegova zastupnička žrtva pokazuje da Bog pati zbog zla. U govorenju o "mekom' prizivu putem prinošenja žrtve"* čini se da se Bushnell priklanja pukim egzemplarističkim razumijevanjima Kristove smrti; no, Bushnell je neumoljiv u tvrdnji da postoje objektivni elementi okajanja. Kristova smrt djeluje na Boga i izražava Boga. Postoje snažne anticipacije kasnije teologije Božje patnje, kada Bushnell tvrdi:

HORACE BUSHNELL, *The Vicarious Sacrifice*, New York, 1866., str. 91.

> Što god možemo reći ili držati ili vjerovati o zastupničkoj Kristovoj žrtvi, isto moramo tvrditi i za Boga. Čitavo Božanstvo jest u njoj, u njoj od vječnosti ... Križ je u Bogu prije no što se drvo vidjelo na brdu ... To izgleda kao da je postojao neki nevidljivi križ, koji je stajao na neotkrivenom brdu, negdje daleko u prošlosti.

Uporaba žrtvenoga slikovitog prikazivanja vidljivo se smanjila nakon 1945., napose u njemačkoj teologiji. Najvjerojatnije se to izravno odnosi na retoričko krivotvorenje ovoga termina u sekularnim kontekstima, napose u situaciji nacionalnog uspona. Općenito se smatra da je sekularna uporaba žrtvenoga slikovitog prikazivanja, a koja je često zapadala u puko trgovanje sloganima, okaljala i kompromitirala i termin i pojam žrtve. Česta uporaba izričajâ kao što je, naprimjer, onaj da je netko 'žrtvovao svoj život za kralja i domovinu' u Britaniji za vrijeme 1. svjetskog rata, kao i česta Hitlerova uporaba žrtvenoga slikovitog prikazivanja za opravdavanje ekonomskih napora i gubitka građanskih sloboda kao cijene za njemački nacionalni preporod u kasnim 1930-im, uzrokom je da je u kršćanskom navještaju i učenju uporaba ove terminologije postala gotovo beskorisnom zbog njezinih negativnih konotacija. Ova ideja, ipak, još uvijek nastavlja biti važnom u modernoj rimokatoličkoj sakramentalnoj teologiji, koja euharistiju i nadalje smatra žrtvom nalazeći u ovom poimanju bogat izvor za svoje teološke opise.

* Autor aludira na Bushnellov navod u njegovoj knjizi *The Vicarious Sacrifice*, New York, 1866., str. 245. (navod prema izdanju iz 1871.): 'Otkupljenje također zahtijeva legislativu koja će 'meki' priziv prinošenjem žrtve poduprijeti 'krutim' zakonskim uredbama.' ('Redemption also wants legislation, to back its tender appeals of sacrifice, by the stern rigors of law.') Nap. lektora.

KRIŽ KAO POBJEDA

Novi zavjet i rana Crkva veliki su naglasak stavljali na Kristovu pobjedu nad grijehom, smrti i Sotonom, a po Kristovu križu i uskrsnuću. Ova tema pobjede, često liturgijski povezana s uskrsnim slavljem, bila je od najveće važnosti u zapadnokršćanskoj teološkoj tradiciji do prosvjetiteljstva. Motiv 'Krista pobjednika' (*Christus victor*) uključivao je niz povezanih tema sa središtem u ideji konačne pobjede nad silama zla i porobljavanja.

Slika Kristove smrti kao otkupnine bila je od središnje važnosti grčkim patrističkim piscima, poput Ireneja. Kako smo već ranije spomenuli u raspravi o teološkoj ulozi analogija, Novi zavjet o Isusu govori da je dao svoj život kao 'otkupninu' za grješnike (Marko 10,45; 1. Timoteju 2,6). Riječ 'otkupnina' navodi na tri međusobno povezane ideje:

1 *Oslobođenje.* Otkupnina je nešto što oslobađa osobu koja je zatočena.
2 *Plaćanje.* Otkupnina je količina novca koja je plaćena kako bi se postigla sloboda nekog pojedinca.
3 *Netko kome je otkupnina plaćena.* Otkupnina se uglavnom plaća nekom otmičaru ili posredniku.

Čini se da se te tri ideje podrazumijevaju u govorenju o Isusovoj smrti kao 'otkupnini' za grješnike. U svakom slučaju, to je bio Origenov zaključak, koji je bio vjerojatno najspekulativniji ranopatristički pisac. Ako je Kristova smrt otkupnina, tvrdi Origen, ta se otkupnina treba nekome platiti. No, kome? Ne može se platiti Bogu, jer Bog ne drži grješnike za otkupninu. Stoga, treba se platiti đavlu.

Grgur Veliki još je dalje razvio ovu ideju. Đavao je dobio pravo nad palim čovječanstvom, što Bog mora poštivati. Jedini način na koji se čovječanstvo može otpustiti iz sotonske vlasti i porobljavanja jest u tome da se đavao navede na prekoračivanje ograničenja njegove vlasti, čime će biti prisiljen odustati od svojih prava. No, kako to postići? Grgur tvrdi da se to može postići tako da bezgrješna osoba uđe u svijet, ali u obliku obične grješne osobe. Đavao to neće primijetiti sve dok ne postane prekasno: zahtijevajući imati svoju vlast i nad tom bezgrješnom osobom, đavao bi trebao prekoračiti ograničenja svoje vlasti, a time bi morao odustati od svojih prava.

Grgur predlaže sliku udice s mamcem: Kristovo čovještvo je mamac, a njegovo božanstvo udica. Đavao, kao veliko morsko čudovište zagriza mamac – i tada prekasno otkriva udicu. 'Mamac vabi, kako bi udica mogla nanijeti ozljedu. Stoga naš Gospodin, kada dolazi otkupiti čovječanstvo, načinio je od sebe jednu vrstu udice za smrt đavla.' Drugi su pisci upotrebljavali druge slike za istu ideju hvatanja đavla. Kristova je smrt bila poput mreže za hvatanje ptica ili mišolovke. Upravo je taj aspekt ovog pristupa značenju križa uzrokovao kasnije mnogo negodovanja. Izgledalo je kao da je Bog kriv za prijevaru.

Ova se tema vjerojatno najbolje može razabrati u spisima Rufina iz Akvileje, napose u njegovu izlaganju apostolskog Vjerovanja koje datira od oko 400. godine:

> [Svrha Utjelovljenja] bila je da božanska krjepost Sina Božjeg uzmogne biti poput udice skrivene ispod obličja ljudskog tijela ... kako bi izazvala princa ovoga svijeta

RUFIN IZ AKVILEJE, *Expositio Symboli*, str. 14.

na sukob; da bi mu Sin mogao svoje ljudsko tijelo ponuditi kao mamac, a da ga božanstvo koje ispod njega leži može uhvatiti i čvrsto ga na toj udici držati... Tada, kao što riba koja zahvati udicu s mamcem ne samo da se ne može osloboditi mamca, već je i sama potegnuta izvan vode kako bi bila drugima hrana; tako je onaj koji je imao moć smrti, uzeo Isusovo tijelo u smrt, nesvjestan udice božanstva koja u njemu leži. Progutavši ga, odmah je bio uhvaćen. Vrata pakla srušena su i on je izvučen iz jame kako bi postao hrana drugima.

Slika pobjede nad đavlom imala je širok odziv. Srednjovjekovna ideja 'silaska nad pakao' svjedoči o toj moći. Prema ovomu, Krist, nakon smrti na križu, silazi nad pakao i ruši njegova vrata kako bi zatočene duše bile oslobođene. Ideja se temeljila (vrlo labavo, to se mora reći) na 1. Petrovoj 3,18–22, gdje se navodi da je Krist 'propovijedao duhovima u tamnici'. Himna 'Zborovi Novog Jeruzalema' koju je napisao Fulbert iz Chartresa izražava ovu temu u svoja dva stiha, preuzimajući temu Krista kao 'Lava iz plemena Judina' (Otkrivenje 5,5) koji poražava Sotonu, zmiju (Postanak 3,15):

FULBERT IZ CHARTRESA, 'Chorus Novae Ierusalem', u: F. I. E. Raby (ur.), *Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Clarendon Press, Oxford, 1959., str. 179. Preveo Luko Paljetak, na zamolbu nakladnika.

Jer lance skrši Judin Lav
I glavu zmije zlȅne,
I carstvom smrti viče na glas sav
Da sužnjē mȓtvē prene.

Proždorni ponor pakla svoj plijen
Na njegov nalog vrati;
Otkupljeni puk u taj tren
U nebo Isusa prati.

Slična se ideja može pronaći u *Piers the Plowman* ['Piers Orač'], jednoj od najvažnijih engleskih poema četrnaestog stoljeća. U ovoj poemi Piers je usnio i sanja kako Krist baca otvorena vrata pakla te Sotoni izgovara sljedeće riječi:

WILLIAM LANGLAND, *Piers the Ploughman*, prev. J. F. Goodridge, Penguin Books, 1959., str. 226–227.

Evo moje duše kao otkupnine za sve grješne duše, za otkupljenje svih čestitih. Oni su moji; dolaze od mene i stoga ja mogu na njih više polagati pravo... Ti si, laži i zločinom protiv sve pravednosti, uzeo ono što je moje, što je bilo u mojemu posjedu; Ja ih pravednošću vraćam plaćanjem otkupnine, i nikako drugačije. Što si dobio prijevarom, vraćeno je milošću... I kao što je drvo uzrokovalo da Adam i sve čovječanstvo umre, tako će ih moje drvo na kojemu ću biti obješen vratiti u život.

Nastupanjem prosvjetiteljstva, međutim, pristup koji se temeljio na ideji o *Christusu victoru* sve je manje uživao teološku naklonost i sve ga se više držalo zastarjelim i neprofinjenim. Koliko god je je 'silazak nad pakao' imao odjeka među srednjovjekovnim seljacima, po profinjenijim prosvjetiteljskim standardima takvo se što smatralo vrlo primitivnim. Sljedeći su čimbenici doprinijeli ovom razvoju.

1 Racionalistička kritika vjerovanja u Kristovo uskrsnuće postavila je sumnje s obzirom na bilo kakvu mogućnost govora o 'pobjedi' nad smrću.

2 Slike koje su tradicionalno povezivane s ovim pristupom križu – poput postojanja osobnog đavla u obličju Sotone, kao i vlasti porobljavajućih sotonskih sila grijeha i zla nad ljudskom egzistencijom – odbačene su kao srednjovjekovno praznovjerje.

Rehabilitacija ovog pristupa u modernom dobu obično se datira u 1931., pojavom djela Gustava Auléna *Christus victor*. Ova kratka knjiga, koja se izvorno pojavila na njemačkom kao članak u *Zeitschrift für systematische Theologie* (1930.), duboko je utjecala na pristupe ovom predmetu na engleskome govornom području. Aulén je tvrdio da je klasična koncepcija Kristova djela sažeta u vjerovanju kako je uskrsli Krist uveo nove mogućnosti života za čovjeka putem svoje pobjede na križu nad silama zla. U kratkom i vrlo zbijenom izvješću o povijesti teorija o okajanju, Aulén je tvrdio da je do srednjega vijeka kršćanstvom prevladavala ova vrlo dramatična 'klasična' teorija, nakon čega su prihvaćene apstraktnije legalističke teorije. Novo zanimanje za moralnu stranu okajanja dovelo je do usredotočenja na teorije o okajanju koje su se sržno temeljile na pravednosti, a postepeno se izgubilo zanimanje za problematičniji pristup koji se temeljio na ideji o *Christusu victoru*. Situacija se radikalno promijenila u spisima Martina Luthera koji je tu temu ponovno uveo, vjerojatno kao reakciju na ono što je smatrao duhovnom neplodnošću kasnijih skolastičkih teorija o okajanju. Međutim, tvrdio je Aulén, zanimanje za skolastiku od strane kasnije prostestantske ortodoksije opet je potisnulo takav pristup u pozadinu. Aulén je tvrdio da je došlo vrijeme kada taj proces treba okrenuti i ponovno otkriti teoriju koja zaslužuje cjelovitu i ispravnu recepciju u modernomu dobu.

Iznoseći prednosti ove teorije, Aulén je podvukao razliku između onoga što je nazvao 'klasičnim' pristupom koji se temeljio na ideji o *Christusu victoru* i druga dva pristupa za koja je tvrdio da su prihvaćena u modernoj teologiji – puko 'objektivnog' pristupa, koji je imao središte u okajanju koje označava promjenu u Bogu, i puko 'subjektivnog' pristupa koji je držao da okajanje donosi promjenu u subjektivnoj čovjekovoj svijesti. Aulén ustvrđuje da je prvi pristup povezan s Anselmom Canterburyjskim, a potonji s Pierreom Abélardom. Po Auléni, model o *Christusu victoru* treba razlikovati od oba ova pristupa.

> Njegova središnja tema jest ideja o Okajanju kao o Božanskom sukobu i pobjedi; Krist – *Christus victor* – bori se i pobjeđuje sile zla u svijetu, 'tirane' koji čovječanstvo drže u zatočeništvu i patnji, i u Njemu Bog pomiruje svijet sa sobom. Ovdje se dvije točke trebaju posebno naglasiti; prvo, da je to nauk o Okajanju u punom i ispravnom smislu, i drugo, da ova ideja o okajanju ima svoj vlastiti jasan i distinktivan karakter, poprilično različit od druga dva tipa.

GUSTAF AULÉN, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, SPCK, London, 1931., str. 17–22.

Nije prošlo puno vremena do dovođenja u pitanje povijesnih temelja Aulénova pristupa. Očito su bile pretjerane tvrdnje da se njegov pristup treba smatrati 'klasičnom' teorijom o okajanju. Ideja o Kristu kao o pobjedniku nad smrću i Sotonom uistinu je bio važan dio općega patrističkog razumijevanja naravi spasenja; no, to je bila samo jedna među mnogim slikama ili pristupima. Aulén je prenaglasio njezin značaj kod patrističkih pisaca.

Njegovi su kritičari naglasili da, ako ijedna teorija može ispravno svojatati naziv 'klasična teorija o okajanju', onda bi to bilo poimanje otkupljenja putem sjedinjenja s Kristom.

Aulénovi su nazori ipak bili naklono prihvaćani. Ovo je dijelom odražavalo sve veće razočaranje prosvjetiteljskim svjetonazorom uopće; no, možda još temeljnije, to je vjerojatno predstavljalo sve veću svijest o zlu u svijetu, a koja je bila potaknuta užasima I. svjetskog rata. Spoznaje Sigmunda Freuda, koje su svratile pozornost na način na koji odrasli mogu biti zatočeni skrivenim silama svoje podsvijesti, postavile su ozbiljne sumnje u prosvjetiteljski nazor o potpunoj racionalnosti ljudske naravi, te dali novu vjerodostojnost ideji da su svi ljudi u zatočeništvu nepoznatih i skrivenih sila. Čini se da je Aulénov pristup odgovarao rastućoj svijesti o mračnijoj strani ljudske naravi. Postalo je intelektualno dolično govoriti o 'silama zla'.

Aulénov je pristup također uveo treću mogućnost, koja je posredovala između dvije alternative što ih je tada nudila srednja struja liberalnog protestantizma – od koje su obje smatrane nedostatnima. Smatralo se da klasična pravna teorija postavlja teška teološka pitanja ne samo glede moralnosti okajanja; subjektivni pak pristup, koji je držao da Kristova smrt čini malo više od buđenja čovjekova religioznog osjećaja, izgledao je religijski ozbiljno neprimjeren. Aulén je ponudio takav pristup značenju Kristove smrti koji je premostio teškoće pravnog pristupa, a istovremeno je snažno branio objektivnu narav okajanja.

Međutim, Aulénov pristup koji se temeljio na ideju o *Christusu victoru* ostavio je otvorenima neka ozbiljna pitanja. Nije ponudio racionalno opravdanje načina na koji su sile zla poražene na Kristovu križu. Zašto na križu? Zašto ne na neki drugi način?

Od tada se slika pobjede razvijala u spisima o križu. Rudolf Bultmann je svoj program demitologizacije proširio novozavjetnom temom pobjede, tumačeći je kao pobjedu nad neautentičnom egzistencijom i nevjerom. Paul Tillich je potaknuo preradu Aulénove teorije po kojoj je Kristova pobjeda na križu tumačena kao pobjeda nad egzistencijalnim silama koje prijete lišiti nas autentične egzistencije. Na taj su način Bultmann i Tillich, prihvaćajući takve egzistencijalističke pristupe, teoriju o okajanju, koja je izvorno bila radikalno objektivna, preoblikovali u subjektivnu pobjedu u ljudskoj svijesti.

U svome djelu *Past Event and Present Salvation* ['Prošli događaj i sadašnje spasenje'] (1989.) oxfordski teolog Paul Fiddes naglasio je da poimanje 'pobjede' ostaje značajno u kršćanskome promišljanju o križu. Kristova smrt čini više od priopćavanja nove spoznaje ili izražavanja stare ideje na nov način. Ona omogućuje novi način postojanja:

PAUL FIDDES, *Past Event and Present Salvation*, Darton, Longman and Todd, London, 1989., str. 136.

> Kristova pobjeda zapravo *stvara* pobjedu u nama... Kristov čin jedan je od onih trenutaka u povijesti čovječanstva koji 'otvara nove mogućnosti postojanja'. Jednom kada je razotkrivena nova mogućnost, drugi ljudi je mogu prihvatiti, ponoviti i ponovno oživiti to iskustvo.

Treći se pristup usredotočuje na takvoj ideji o Kristovoj smrti koja utemeljuje Božju mogućnost za oproštenje grijeha. Ovo je poimanje tradicionalno povezano s Anselmom Canterburyjskim, piscem iz jedanaestog stoljeća, koji je na ovim temeljima razvio argument o nužnosti utjelovljenja. Ovaj je model utkan u protestantske dogmatike iz razdoblja ortodoksije te je izražen u mnogim himnima iz osamnaestoga i devetnaestog stoljeća. Dijelom, čini se da je Anselmov razlog za razvijanje ovoga modela bio u dubokom nezadovoljstvu s pristupom koji je uključivao ideju o *Christusu victoru*, a za što je Anselmo smatrao da počiva na nizu vrlo upitnih pretpostavki o 'đavlovim pravima' (*ius diaboli*), te na implicitnoj tvrdnji da Bog nije potpuno iskreno djelovao u otkupljenju čovječanstva.

Anselmu nije bilo shvatljivo zašto bi đavao imao bilo kakva 'prava' nad palim čovječanstvom, niti zašto bi takva prava Bog morao poštovati. U najboljem slučaju, đavlu se može dopustiti da ima *de facto* vlast nad čovjekom – moć koja činjenično postoji, čak i ako je ta vlast nelegitimna i neopravdana. No, ona se ne može misliti kao da je to *de jure* vlast – to jest, vlast koja bi bila čvrsto utemeljena na nekome pravnom ili moralnom načelu. 'Ne vidim koju moć ovo ima', komentira Anselmo odbacujući tu ideju. Jednako tako, Anselmo ne prihvaća poimanje po kojemu Bog vara đavla u procesu otkupljenja. Čitava putanja otkupljenja utemeljena je tako da odražava Božju pravednost.

Anselmov naglasak u potpunosti se oslanja na Božju pravednost. Bog izbavlja čovjeka na način koji je potpuno u skladu s božanskom kvalitetom pravednosti. Anselmov *Cur Deus homo* ('Zašto je Bog postao čovjekom'), napisan u obliku dijaloga, primjer je ustrajnog bavljenja pitanjem o mogućnosti čovjekova otkupljenja. Tijekom svoje analize on pokazuje – premda se može raspravljati o tome koliko uspješno – nužnost utjelovljenja i spasonosni potencijal smrti i uskrsnuća Isusa Krista. Argument je složen i može se sažeti na sljedeći način.

1. Bog je stvorio čovjeka u stanju iskonske pravednosti s ciljem da ga dovede u stanje vječnog blaženstva.
2. Ovo stanje vječnog blaženstva ovisi o čovjekovoj poslušnosti Bogu. No, zbog grijeha, čovjek nije sposoban postići tu potrebnu poslušnost, što izgleda da primarno dovodi do osjećaja nemogućnosti ostvarenja Božjega nauma u stvaranju čovjeka.
3. Budući da je nemoguće spriječiti ostvarenje Božjega nauma, mora postojati način popravljanja te situacije. Situacija se, međutim, može popraviti samo ako se učini neka *zadovoljština* za grijeh. Drugim riječima, nešto se mora učiniti čime bi se odstranio prijestup prouzročen ljudskim grijehom.
4. Ne postoji način na koji čovjek može pribaviti tu nužnu zadovoljštinu. Nedostaju mu za to potrebna sredstva. S druge strane, Bog posjeduje sredstva koja su potrebna za pribavljanje te nužne zadovoljštine.
5. 'Bogočovjek' posjeduje i *sposobnost* (kao Bog) i *obvezu* (kao ljudsko biće) platiti zahtijevanu zadovoljštinu. Zato se događa utjelovljenje, kako bi se mogla ostvariti zahtijevana zadovoljština i otkupljenje čovječanstva.

Brojne točke ovdje zahtijevaju komentar. Prvo, grijeh se zamišlja kao uvreda Boga. Težina te uvrede proporcionalna je statusu uvrijeđene strane. Po mnogim stručnjacima, ovo upućuje na mogućnost da je Anselmo bio pod velikim utjecajem feudalnih pretpostavki svoga vremena, te stoga možda Boga ovdje izjednačuje s 'feudalcem'.

Drugo, opsežno se raspravljalo o izvorima ideje o 'zadovoljštini'. Moguće je da ta ideja dolazi iz tadašnjih njemačkih zakona koji propisuju da se uvreda treba odstraniti primjerenom naplatom. Mnogi stručnjaci, međutim, drže da se Anselmo izravno pozvao na postojeći crkveni sustav pokore. Od grješnika koji traži pokoru zahtijeva se ispovijedanje svakog pojedinog grijeha. Proglašenjem oprosta, svećenik zahtijeva od pokajnika neki čin (poput hodočašća ili karitativnog rada) kao 'zadovoljštinu' – to jest, kao način javnoga iskazivanja zahvalnosti za primljeni oprost. Moguće je da Anselmo svoju ideju crpe iz ovog izvora.

Teološke osnove pojma o 'zadovoljštini' razvio je nadalje Toma Akvinski u trinaestom stoljeću. Toma Akvinski temelji adekvatnost 'Kristove zadovoljštine' kao zamjene za ljudski grijeh na tri zamjedbe.

TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, IIIa. q. 48, a. 2.

> Prava zadovoljština događa se kada se oštećenoj osobi ponudi nešto što joj pruža veći užitak od štete. Krist je patnjom kao posljedicom ljubavi i poslušnosti prema Bogu dao nešto veće no što bi se moglo tražiti kao zamjena za cjelokupnu uvredu čovječanstva; kao prvo, zbog veličine ljubavi zbog koje je patio; kao drugo, zbog vrijednosti života kojega je položio kao zadovoljštinu, života Boga i ljudskog bića; kao treće, zbog sveobuhvatnosti njegove patnje i veličine jada kojega je na sebe preuzeo.

Treba spomenuti dva aspekta ovog argumenta. Prva točka Tome Akvinskoga (veličina Kristove ljubavi) ima jasnu namjeru pripojiti ovoj argumentaciji i naglasak Pierrea Abélarda na važnosti ljubavi, a koju je Krist iskazao umrijevši na križu. Drugo, Toma Akvinski slijedi Anselmov argument kada tvrdi da je unutarnja vrijednost Kristove smrti utemeljena na njegovu božanstvu. Zašto je Kristova smrt toliko značajna i ima sposobnost otkupiti nas? Zbog toga što je, Toma Akvinski tvrdi, Krist – i samo on – utjelovljeni Bog. Kako to Toma Akvinski kaže, 'vrijednost Kristova tijela treba biti prosuđena ne samo po naravi tijela, nego po osobi koja ga je uzela, jer je to bilo Božje tijelo od kojega je Krist dobio beskonačnu vrijednost'. Kao odgovor na pitanje zašto smrt jedne osobe ima takav spasonosni značaj, Toma Akvinski naglašava da Kristov značaj po ovom pitanju ne leži u njegovoj čovječnosti, nego u božanstvu.

Ipak, usprkos ovom naglasku na Kristovu božanstvu, očito je da Toma Akvinski želi izbjeći previd važnosti Kristove ljudskosti. Za prvi i treći od ova tri argumenta može se tvrditi da daju poseban značaj Kristovu čovještvu u procesu otkupljenja, naglašavajući spasonosnu važnost Kristove ljubavi i patnje. Anselmo je Kristovo čovještvo držao tek sredstvom putem kojega je Krist u mogućnosti dati zadovoljštinu za ljudske grijehe; Toma Akvinski bio je tako u mogućnosti pružiti pozitivniju ocjenu soteriološke uloge Kristova čovještva.

Usprkos, međutim, očitim poteškoćama koje su bile posljedicom Anselmova pristupa, došlo je do važnog napretka. Anselmovo prvo naglašavanje da je Bog potpuno i krajnje obvezatan djelovati po načelima pravednosti u otkupljenju čovječanstva označava konačni prekid s dvojbenom moralnošću nazora iz ideje o *Christusu victoru*. Kasniji su ga pisci, preuzimajući Anselmov pristup, mogli postaviti na sigurnije temelje zasnivajući ga na općim zakonskim načelima. U šesnaestom se stoljeću posebno pozivalo na važnost ljudskog zakona i taj se zakon promatrao kao prikladan model za Božje oproštenje ljudskog grijeha. U to vrijeme su se upotrebljavla tri glavna modela za razumijevanje načina na koji je oproštenje ljudskog grijeha povezano s Kristovom smrti.

1 *Zastupništvo.* Pod ovim se razumijeva da je Krist zastupnik saveza na strani čovječanstva. Vjerom, vjernici ulaze u savez između Boga i čovječanstva. Sve što je Krist postigao po križu dostupno je zbog tog saveza. Kao što je Bog ušao u savez sa svojim izraelskim narodom, tako je ušao u savez i sa svojom Crkvom. Krist, svojom poslušnošću na križu zastupa svoj narod kao jednu od strana u tom savezu, te za njih ishodi određene milosti kao njihov zastupnik. Svojim uzvjerovanjem, čovjek stupa u savez i tako uživa sve milosti koje proizlaze iz Kristove pobjede na križu i uskrsnuća – uključujući puno i slobodno oproštenje naših grijeha.

2 *Dioništvo.* Putem vjere, vjernici imaju dijela u uskrslom Kristu. Oni su 'u Kristu', da upotrijebimo slavni Pavlov izričaj. Oni su zahvaćeni njime i imaju dijela u njegovu uskrslom životu. Kao rezultat toga, oni su dionici svih milosti koje je Krist omogućio svojom poslušnošću na križu. Jedna od tih milosti jest oproštenje grijeha u kojemu vjernici sudjeluju vjerom. Novozavjetni stručnjak E. P. Sanders ustvrđuje važnost Pavlova razumijevanja 'dioništva u Kristu' sljedećim riječima:

> Glavni značaj koji Kristova smrt ima za Pavla, nije u tome da ona pribavlja okajanje za prošle prijestupe (iako on prihvaća uobičajeno kršćansko gledište da je tomu tako) već u tome da, dioništvom u Kristovoj smrti, čovjek umire *moći* grijeha ili starome eonu, te time čovjek pripada Bogu ... Prelazak se događa *dioništvom* u Kristovoj smrti.

E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London, 1977., str. 467–468.

Dioništvo u Kristu ima tako za nužnu posljedicu oproštenje grijeha i dioništvo u njegovoj pravednosti. Ova je ideja središnja i u Lutherovoj i Calvinovoj soteriologiji, što je jasno u Lutherovoj slici o braku između Krista i vjernika.

3 *Zamjeništvo.* Krist se ovdje razumijeva kao onaj koji zamjenjuje, onaj koji ide na križ namjesto nas. Grješnici bi trebali biti raspeti zbog svojih grijeha. Krist je raspet namjesto njih. Bog dopušta da Krist zauzme naše mjesto, uzme na sebe našu krivnju tako da njegova pravednost – zadobivena njegovom poslušnošću na križu – može postati našom.

Nastupanjem prosvjetiteljstva, ovaj pristup ideji o okajanju podvrgnut je oštroj kritici. Protiv takva pristupa usmjerene su sljedeće glavne točke.

1 Činilo se da on počiva na poimanju iskonske krivnje, a što su prosvjetiteljski pisci držali neprihvatljivim. Svako je ljudsko biće odgovorno za svoju

moralnu krivnju; već sámo poimanje naslijeđene krivnje, a koje je izraženo u tradicionalnom nauku o iskonskom grijehu, treba odbaciti.

2 Prosvjetiteljstvo je isticalo racionalnost, a nadasve moralnost svakog aspekta kršćanskog nauka. Ova teorija o okajanju, posebice u njezinim poimanjima prenešene krivnje ili zasluge, činila se moralno sumnjivom onima koji su bili skloni prosvjetiteljskom nazoru. Na središnju ideju 'zastupničke zadovoljštine' također se gledalo sa sumnjom: kako može biti moralno da jedno ljudsko biće nosi krivnju prijestupa za drugo ljudsko biće.

Ove kritike pojačane su razvojem teološke discipline 'povijesti dogme'. Predstavnici ovog pokreta, od G. S. Steinbarta do Adolfa von Harnacka, tvrdili su da je čitav jedan niz pretpostavki, od kojih je svaka bila od središnje važnosti za Anselmov nauk o satisfakciji, pukom slučajnošću ušao u kršćanski nauk. Naprimjer, u svome *Sustavu čiste filozofije* (1778.) Steinbart je tvrdio da je povijesno istraživanje otkrilo tri 'proizvoljne pretpostavke' koje su se nekako nametnule u kršćansko promišljanje o spasenju:

1 Augustinov nauk o iskonskom grijehu;
2 pojam zadovoljštine (satisfakcije);
3 nauk o pripisivanju Kristove pravednosti.

Zato je Steinbart smatrao da je moguće izjaviti kako je podstruktura ortodoksne protestantske misli o pojmu okajanja ostatak prošlog doba.

U naše je vrijeme ideja o krivnji – koja je središnji aspekt pravnih pristupa soteriologiji – bila predmetom mnogih rasprava, napose u svjetlu Freudovih nazora o izvoru krivnje u dječjem iskustvu. Nekim piscima dvadesetog stoljeća 'krivnja' je samo psihološka projekcija čiji izvori ne leže u Božjoj svetosti, nego u pomućenosti ljudske naravi. Tvrdilo se dakle da se ove psihološke strukture projiciraju na neki zamišljeni ekran 'izvanjske' stvarnosti gdje ih se onda držalo kao objektivno istinitim. I dok ovakav pristup predstavlja značajno prenaglašavanje problema, prednost mu je u jasnoći, a i omogućuje nam ispravno ocijeniti sve veći pritisak s kojim se susreće spomenuti pristup ideji okajanja.

Bez obzira na to, ovakav pogled na križ još uvijek ima svoje podržavatelje. Rasap evolutivnog moralnog optimizma liberalnog protestantizma početkom I. svjetskog rata uvelike je pomogao ponovnom formuliranju pitanja o ljudskoj krivnji i potrebi za otkupljenjem koje treba doći izvan ljudske situacije. Može se smatrati da su sljedeća dva značajna doprinosa ovoj raspravi izravno ubrzali krizu vjerodostojnosti s kojom se suočio tadašnji liberalni protestantizam.

Djelo P. T. Forsytha *Justification of God* ['Božje opravdanje'] (1916.), napisano u Engleskoj tijekom I. svjetskog rata, predstavlja nepristran poziv da se ponovno otkrije 'Božja pravda'. Forsyth se manje od Anselma zanima za legalne i juridičke aspekte križa; njegovo se zanimanje usredotočuje na način na koji je križ nerazrješivo povezan s 'čitavim moralnim ustrojem i kretanjem svemira'. Nauk o okajanju neodvojiv je od 'ispravnosti stvari'. Bog djeluje kako bi obnovio ovu 'ispravnost stvari', tako da putem križa pribavlja sredstva za moralnu obnovu – nešto što se tijekom rata očitovalo kao velika ljudska potreba, a što ljudi nisu mogli sami pribaviti.

> Križ nije teološka tema, niti forenzički izum, već je to kriza moralnog svijeta u puno većem opsegu od rata na zemlji. On je teodiceja čitavog Boga koji se bavi čitavom dušom čitavog svijeta u svetoj ljubavi, pravednom sudu i otkupiteljskoj milosti.

P. T. FORSYTH, *The Justification of God*, Duckworth, London, 1916., str. 136.

Bog, po križu, želi ispravnim načinima obnoviti ispravnost svijeta – što je središnja tema Anselmova nauka o okajanju, ali kreativno preformulirana.

Značajnija je velika rasprava o temi 'okajanja'* ili 'pomirenja'** (njemački termin *Versöhnung* može imati oba značenja), a koju se može pronaći u *Crkvenoj dogmatici* Karla Bartha. Središnji ulomak (sv. 4/I, ulomak 59,2) koji se odnosi na ovo pitanje naslovljen je – znakovito – 'Sudac osuđen namjesto nas'. Naslov dolazi iz *Heidelberškog katekizma* koji o Kristu govori kao o sucu koji 'me je predstavljao na sudu Božjem i od mene je odagnao sve prokletstvo'. Moguće je smatrati da je taj ulomak prošireni kometar ovoga klasičnog teksta reformirane tradicije, a bavi se bavi načinom na koji je, kao prvo, Božji sud učinjen spoznatljivim i određen te, kao drugo, primijenjen na samoga Boga (što je središnja Anselmova tema, usprkos tomu što je Anselmo nije stavio u trinitarni kontekst).

* 'atonement',
** 'reconciliation'. Nap. prev.

Čitav je ulomak prožet jezikom i slikama krivnje, suda i oproštenja. Na križu možemo vidjeti Božje izvršavanje pravednog suda nad grješnim čovječanstvom (Barth upotrebljava složeni termin *Sündermensch* – 'osoba grijeha' – s naglaskom da 'grijeh' nije odvojivi aspekt ljudske naravi). Križ stavlja na vidjelo ljudske obmane o samodostatnosti i autonomiji prosuđivanja za koje Barth drži da se nalaze u pripovijesti iz Postanka 3: 'Ljudska bića žele biti suci samima sebi'.

Promjena situacije ipak zahtijeva da se prizna ova prirođena grješnost. Za Bartha, Kristov križ predstavlja mjesto na kojemu pravedni sudac čini spoznatljivim svoj sud nad grješnim čovječanstvom i istovremeno uzima taj sud na sebe.

> Ono je što se dogodilo to da je Sin Božji preuzeo na sebe pravedni sud nad nama, ljudskim bićima, te je zauzeo naše mjesto kao ljudsko biće i namjesto nas se podvrgnuo sudu pod kojim smo se mi nalazili ... Budući da je Bog u svome Sinu želio izvršiti svoj sud nad nama, sav taj sud dogodio se u njegovoj osobi, kao okrivljavanje, osuda i uništavanje *njega*. On je sudio, a sudac je taj koji je bio osuđen, onaj koji je sebi dopustio da bude osuđen ... Zašto je Bog postao ljudsko biće? Zato da Bog kao ljudsko biće može učiniti, postići, ispuniti i dovršiti sve ovo za nas grješnike, kako bi nam na taj način mogao donijeti, po sebi, pomirenje s njim i obraćenje njemu.

KARL BARTH, *Church Dogmatics*, 14 sv., Clark, Edinburgh, 1936–1975., IV/I, str. 222–223.

Očitim postaje snažan zastupnički karakter ovog navoda. Bog svoj pravedni sud izvršava izlaganjem našeg grijeha i uzimanjem toga grijeha na sebe čime neutralizira njegovu moć.

Križ tako govori i 'za nas' i 'protiv nas'. Ukoliko se križu ne dopusti da otkrije puni opseg našega grijeha, tada on ne može ukloniti taj grijeh od nas:

Isto, str. 296.

Ovo 'za nas' njegove smrti na križu uključuje i skriva ovaj strašni 'protiv nas'. Bez ovoga strašnog 'protiv nas' ona ne bi bila božanska i sveta i otkupiteljska i od pomoći 'za nas', u kojoj je obraćenje čovječanstva i svijeta Bogu postalo događajem.

Pravni ili kazneni pristupi značenju Kristove smrti na križu još su uvijek od velike važnosti u evanđeoskoj teologiji. Jedna od najznačajnijih značajki evanđeoske renesanse od II. svjetskog rata očitovala se u njezinom usredotočenju na suvremeno istraživanje novozavjetnih razumijevanja okajanja, u djelima kao što su *The Apostolic Preaching of the Cross* ['Apostolsko propovijedanje o križu'] (1955.) Leona Morrisa i *The Cross of Christ* ['Kristov križ'] (1986.) Johna Stotta, a koja izlažu trajan središnji značaj kaznenih pristupa križu u evanđeoskim razumijevanjima kršćanske vjere. James I. Packer je 1974. posebno jasno iznio opće značajke ovog pristupa.

J. I. PACKER, 'What did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution', u: *Tyndalle Bulletin* 25/1974., str. 3–45. Ulomak preuzet sa str. 16–22.

Kristova je smrt prije svega aficirala Boga koji je tako bio *umiren* (ili, još bolje reći, koji je tako umirio sebe) te samo stoga što je imala takav učinak postala je svrgavanje sila tame i objavljivanje Božje čeznutljive i spasonosne ljubavi. Ovdje se misli da je Krist umiranjem ponudio Bogu ono što Zapad naziva *zadovoljšinom* za grijehe, zadovoljštinom koju je naložio sam Božji karakter kao jedini način na koji njegovo 'ne' može nama postati 'da'. Bilo da se tu zadovoljštinu prema Bogu razumije kao posthumno odavanje priznanja samoj smrti, ili da se smrt razumije kao usavršavanje svete poslušnosti, ili podvrgavanje napuštenosti od Boga u paklu, što je Božji konačni sud nad grijehom, ili kao savršeno ispovijedanje ljudskih grijeha povezano s ulaskom u njihovu gorčinu simpatetičnim poistovjećivanjem, ili to sve zajedno (a ništa nas ne priječi da to povezujemo), oblik ovog nazora ostaje isti – taj da je Isus podvrgavanjem križu okajao naše grijehe, umirio našeg Stvoritelja, preokrenuo Božje 'ne' nama u 'da' i tako nas spasio.

KRIŽ KAO MORALNI PRIMJER

Središnji aspekt novozavjetnoga razumijevanja značenja križa odnosi se na iskazivanje Božje ljubavi prema čovječanstvu. Augustin iz Hipona bio je tek jedan od mnogih patrističkih pisaca koji je naglasio da je 'iskazivanje Božje ljubavi prema nama' jedan od poticaja koji utemeljuju Kristovo poslanje.

Sličan se naglasak može pronaći u ranijoj fazi kršćanske teološke tradicije, kao naprimjer u spisima Klementa iz Aleksandrije iz trećega stoljeća. Klement naglašava kako Kristovo utjelovljenje, a napose njegova smrt, predstavljaju snažnu potvrdu Božje ljubavi za čovječansto te istodobno i zahtjev da čovječanstvo iskaže usporednu ljubav prema Bogu.

KLEMENT IZ ALEKSANDRIJE, *Quis Dives Salvetur*, str. 37.

Budući da je [Krist] sišao, budući da je uzeo ljudsku narav, budući da je voljno pretrpio patnje čovječanstva tako da se sveo na mjeru naše slabosti, može nas uzdići na mjeru svoje moći. I malo prije no što se žrtvovao dao je sebe kao otkupninu, ostavio nam je novi zavjet: 'Zapovijed vam novu dajem: ljubite ...' (Ivan 13, 34). Koja je narav i doseg te ljubavi? Za svakoga od nas dao je svoj život, život vrijedan čitavog svemira i zauzvrat traži da isto činimo jedan drugome.

Vjerojatno najvažniji srednjovjekovni izraz ovog naglaska može se pronaći u spisima Pierrea Abélarda. Treba naglasiti da Abélard, kao što neki njegovi tumači tvrde, ne *svodi* značenje križa na iskazivanje Božje ljubavi. To je tek jedan od mnogih dijelova Abélardove soteriologije, koja uključuje tradicionalne ideje o Kristovoj smrti kao žrtvi za ljudski grijeh. Osebujnost Abélardove soteriologije jestu u naglasku na subjektivni utjecaj križa.

Za Abélarda 'svrha i uzrok utjelovljenja jest u tome da Krist može svojom mudrošću prosvijetliti svijet i potaći ga na ljubav prema sebi'. Ovdje Abélard preformulira Augustinovu ideju o tome da je Kristovo utjelovljenje javni iskaz dosega Božje ljubavi, sa svrhom poticanja čovječanstva da ono pruži odgovor ljubavi. 'Sin Božji uzeo je našu narav i u njoj je uzeo na sebe učiti nas i riječju i primjerom sve do smrti, te nas tako kroz ljubav sa sobom povezati'. Ova je spoznaja posebno snažno naglašena u daljnjem razlaganju subjektivnog utjecaja Božje ljubavi u Kristu.

> Ljubav se uvećava vjerom koju imamo zbog naše povezanosti s Kristom, i to zbog vjere da je Bog u Kristu sa sobom sjedinio ljudsku narav, a patnjom u toj istoj naravi pokazao nam je najveću ljubav o kojoj sâm Krist govori: 'Veće ljubavi nitko nema od ove' (Ivan 15, 13). Mi smo tako s njim i našim bližnjim milošću sjedinjeni neraskidivom svezom ljubavi ... Stoga, naše otkupljenje po Kristovoj patnji je ta dublja ljubav u nama koja nas ne samo oslobađa od sužanjstva grijehu, već nam jamči istinsku slobodu djece Božje kako bismo sve mogli činiti iz ljubavi, a ne iz straha – ljubavlju prema njemu koji nam je pokazao takvu milost od koje se veća ne može naći.

PIERRE ABÉLARD, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, str. 2.

Abélard nam ipak ne daje primjereni teološki temelj kako bi nam omogućio da razumijemo zašto se Kristova ljubav razumijeva kao iskaz Božje ljubavi. Bez obzira na to, ovaj pristup značenju Kristove smrti učinio je jasnim snažni subjektivni utjecaj te smrti, kojega su neki njemu suvremeni pisci, poput Anselma Canterburyjskoga, potpuno ignorirali.

Usponom prosvjetiteljskog svjetonazora, prihvaćeni su vrlo kritički pristupi teorijama o okajanju, a koji su sadržavali transcendentalne elemente – poput ideje o žrtvi koja ima utjecaj na Boga, ili o Kristu koji umire kako bi platio neku kaznu ili zadovoljštinu koja se traži za grijeh. Vrlo sumnjičavi prosvjetiteljski stav prema uskrsnuću obeshrabrivao je teologe od pokušaja pripajanja ovog elementa u svoje teologije o okajanju, a čemu su pristupali s izraženije manjom mjerom oduševljenja nego ranije generacije. Kao posljedica toga, teolozi koji su bili skloni prosvjetiteljstvu usredotočili su svoj naglasak na sâm križ.

Međutim, mnogi se su prosvjetiteljski teolozi suočavali s poteškoćama glede tradicionalnoga nauka o 'dvije naravi', a koji tvrdi da je Krist istodobno i potpuni čovjek i potpuni Bog. Oblik kristologije koji vjerojatno najvjernije izražava duh prosvjetiteljstva jest kristologija stupnja – to jest, kristologija koja prepoznaje razliku u stupnju, a ne u naravi između Krista i drugih ljudskih bića. Po ovom nazoru, drži se da Isus Krist utjelovljuje određene kvalitete koje su prisutne, potencijalno ili stvarno, u svim drugim ljudskim bićima, a razlika leži u nadmoćnom opsegu u kojemu ih Krist utjelovljuje.

Kada se te zamjedbe primjene na teorije o okajanju, nastaje konzistentan obrazac. To se može proučiti u spisima iz osamnaestog stoljeća, od autora G. S. Steinbarta, I. G. Töllnera, G. F. Seilera i I. G. Bretschneidera. Njihove se osnovne značajke mogu sažeti na sljedeći način.

1 Križ nema neku transcendentalnu oznaku ni vrijednost; njegova vrijednost počiva izravno i jedino na njegovu utjecaju na čovječanstvo. Tako križ predstavlja 'žrtvu' samo utoliko što predstavlja Krista koji predaje svoj život.
2 Osoba koja je umrla na križu jest ljudsko biće i ta smrt djeluje na ljudska bića. To djelovanje ima oblik nadahnuća i ohrabrenja, kako bismo se oblikovali po moralnom primjeru kojega je Isus postavio.
3 Najvažniji aspekt križa jest u tome da pokazuje Božju ljubav prema nama.

Ovaj je pristup bio vrlo utjecajan u racionalističkim krugovima u Europi u devetnaestom stoljeću. Neutralizirani su otajstvo i prividni iracionalizam križa; ostao je samo silni i dramatični poziv na moralno poboljšanje čovjeka, a na temelju primjera koji je dan u stilu života i stavovima Isusa Krista. Model mučenika, radije negoli spasitelja, opisuje stav o Isusu koji su ti krugovi uvelike prihvatili.

Najznačajniji izazov ovomu racionalističkom pristupu križa izrazio je F. D. Schleiermacher, koji je inzistirao na *religioznoj* – a ne samo na puko moralnoj – vrijednosti Kristove smrti. Krist nije umro kako bi ustanovio ili potvrdio moralni sustav; on je došao kako bi se u čovječanstvu uspostavila nadmoć svijesti o Bogu. Schleiermacher tvrdi da se otkupljenje sastoji u poticanju i uzdizanju naravne ljudske svijesti o Bogu 'ulaskom živoga Kristova utjecaja'. On Kristu pripisuje 'apsolutno snažnu svijest o Bogu'. Ona, tvrdi on, posjeduje prilagodbenu moć takve siline da je sposobna donijeti otkupljenje čovječanstvu.

Čini se da Schleiermacher ima na umu neki oblik modela karizmatskoga političkog vođe koji može priopćiti svoju viziju takvom jasnoćom i silom da je njegovo slušateljstvo može razumjeti, te da ova vizija zahvaća njegovo slušateljstvo na način da ga mijenja te da ono biva zahvaćeno njome. No, ona ipak ostaje njegovom idejom; on, taj vođa, druge stavlja u nju bez narušavanja njihove osobne jedinstvenosti time što ona jest i ostaje *njegovom* vizijom:

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *The Christian Faith*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1928., str. 429–431.

> Pretpostavimo sada da neka osoba po prvi put okuplja prirodno povezanu skupinu ljudi u građansku zajednicu (legende nam govore o mnogim takvim slučajevima); dogodit će se to da će ideja o državi doći najprije toj osobi u svijest i uzeti njezinu osobnost kao svoje neposredno prebivalište. Tada ta osoba uključuje ostale u živo zajedništvo ove ideje. Ona to čini tako da ih učinkovitim govorom jasno osviještava o nezadovoljstvu u njihovim sadašnjim uvjetima. Međutim ta sila, kojom se u drugima oblikuje ideja koja je vrhovno načelo života te osobe i koje određuje okupljanje ostalih u zajedništvo tog života, ostaje kod utemeljitelja.

To, međutim, nije egzemplarizam u strogome smislu riječi. Schleiermacher upotrebljava dva središnja njemačka termina – *Urbildlichkeit* i *Vorbildlichkeit* – kako bi istražio ovo pitanje, a i jednu i drugu riječ teško je primjereno prevesti.

1 *Urbildlichkeit* može značiti 'ideal bivstvovanja'. Za Schleiermachera, Isus iz Nazareta je ideal ljudske svijesti o Bogu i predstavlja ono konačno za ljudsku pobožnost (*Frömmigkeit*). Ovaj pojam, uzet sam za sebe, približava se racionalističkom poimanju Isusa kao moralnog primjera. Schleiermacher tu teškoću izbjegava na dva načina. Prvo, naglašava da Isus iz Nazareta nije samo moralni primjer, netko tko iznosi postojane moralne istine. On je idealan primjer savršene ljudske svijesti o Bogu – to je *religiozna*, a ne puko moralna ili racionalna ideja. Drugo, Krist posjeduje sposobnost priopćavanja ove svijesti o Bogu drugima, kao što je gore spomenuto – kvaliteta koju Schleiermacher raspravlja u terminu *Vorbildlichkeit*, kojemu se sada okrećemo.

2 *Vorbildlichkiet* se može prevesti kao 'kvaliteta bića sposobnog da potakne taj ideal u drugima'. Isus iz Nazareta nije samo instantizacija ideala, već je Isus onaj koji ima sposobnost prizvati ili uzrokovati taj ideal u drugima.

Na temelju ovog pristupa, Schleiermacher kritizira postojeće načine predočavanja Kristove osobe. Za prosvjetiteljske je pisce Isus iz Nazareta bio samo religiozni učitelj čovječnosti ili primjer religioznoga ili moralnog načela. Kao što je ranije spomenuto, to ne znači da je Isus ustanovio to načelo ili učenjâ: autoritet tih učenja počiva u njihovoj usklađenosti s racionalnim idejama i vrijednostima. Isusov autoritet je tako izveden i sekundaran, dok je autoritet razuma neposredan i prvotan. Schleiermacher to označava 'empirijskim' razumijevanjem Kristova djela koje 'Kristu pripisuje otkupiteljsko djelovanje, no za koje se drži da se sastoji samo u postizanju povećanja savršenstva u nama i koje se ne može dogoditi na neki drugi način osim učenjem i primjerom'. Ipak, Schleiermacher je bio – i jest – često predstavljan kao onaj koji je naučavao gledište o okajanju u smislu da je ono *Lebenserhöhnung*, neka vrsta moralnog uzdizanja života. Jedan od paradoksa u tome jest da su se Schleiermacherove osebujne ideje u konačnici pokazale kao čisto egzemplaristička razumijevanja Kristove smrti, radije nego koherentan izazov takvomu nazoru.

Najznačajniji iskaz egzemplarističkog pristupa u Engleskoj može se pronaći u *Bampton Lectures* ['Bamptonska predavanja'] iz 1915., poznatog moderniste Hastingsa Rashdalla. U ovim predavanjima Rashdall je žestoko napao tradicionalne pristupe okajanju. Jedino tumačenje križa koje je primjereno potrebama modernog doba jest ono srednjovjekovnog pisca Pierrea Abélarda:

> Rano vjerovanje Crkve, 'Nema drugoga imena dana ljudima po kojemu se možemo spasiti', može se otprilike prevesti na sljedeći način, 'Ne postoji niti jedan drugi ideal među ljudima po kojemu bismo mogli biti spašeni, osim moralnoga ideala o kojemu nas je Krist poučavao u svojim riječima, te oslikao svojim životom i smrću iz ljubavi'.

HASTINGS RASHDALL, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, Macmillan, London, 1920., str. 463.

Iako Abélard zapravo nije mislio ono što mu je Rashdall pripisao, Rashdalov argument ne ovisi o ovoj činjenici. U dobu koje je otkrilo i darwinizam i biblijski kriticizam čini se da nije bilo mjesta za razumijevanje Kristove smrti utemeljene na objektivnom poimanju grijeha i Božje kazne. Drugi engleski pisci koji su prihvatili sličan pristup uključuju G. W. H. Lampea i Johna Hicka. U svome eseju 'The Atonement: Law and Love' ['Okajanje: Zakon i ljubav'], objavljenom u liberalnom katoličkom svesku *Soundings* ['Propitivanja'], Lampe je žestoko napao pravne pristupe ovoj temi prije no što je odao priznanje egzemplarističkom pristupu utemeljnom na 'paradoksu i čudu ljubavi'.

Posebno je zanimljivo stajalište Johna Hicka, jer se ono odnosi na shvaćanje Kristova djela u kontekstu međureligijskog dijaloga. Religijski pluralistički program ima određene važne teološke posljedice. Tradicionalna kršćanska teologija nije osobito prikladna za homogenizirajući program religijskih pluralista. Shvaćanje da sve religije u manjoj ili većoj mjeri tvrde isto, susreće se s poteškoćama s obzirom na neke određene bitne kršćanske ideje – napose na nauk o utjelovljenju, okajanju i na nauk o Trojedinome Bogu. Tvrdnja da se Kristovom smrću omogućilo nešto jedinstveno, umanjuje vrijednost nekršćanskih religija.

Kao odgovor na ove pritiske, razvili su se brojni kristološki i teološki razvojni tijekovi u spisima onih teologa koji su bili naklonjeni pluralističkim pristupima kršćanstvu i drugim religijama. Nauci poput onoga o utjelovljenju, koji podrazumijevaju jasno ocrtanu identifikaciju između Isusa Krista i Boga, odbačeni su u korist različitih kristologija stupnja, a koje su bile prihvatljivije redukcionističkom liberalističkom nazoru. To je imalo važne implikacije za soteriologiju. Time je povučena oštra granica između *povijesne osobe* Isusa Krista i *načelâ* koja je on navodno zastupao. Paul Knitter je samo jedan od mnogih pluralističkih pisaca koji su željeli razlikovati između 'Isus-događaja' (koji je za kršćanstvo jedinstven) i 'kristovskog načela' (dostupnog svim religijskim tradicijama, i izraženog na njihov osebujan, no jednakovrijedan način).

Promatran u ovome pluralističkom svjetlu, Kristov križ se razumijeva u smislu da on čini spoznatljivim nešto što je na drugi način dostupno, a to je univerzalna religijska mogućnost. Tako Hick tvrdi da je Krist-događaj samo 'jedno od mjesta na kojima je Bog bio i još uvijek jest na djelu u ljudskome životu'; njegova se osebujnost odnosi samo na to da je on 'vidljiva pripovijest', a ne 'dodatna istina'.

Glavna poteškoća povezana s čisto egzemplarističkim pristupima križu tiče se njihova poimanja ljudskog grijeha. Prosvjetiteljstvo je ideju o 'grijehu' smatralo ostatkom iz razdoblja praznovjerja, koju moderno doba treba zamijeniti. Ako riječ 'grijeh' ima nekoga stvarnog značenja, onda je to 'neznanje glede prave naravi stvari'. Kristova smrt bila je na taj način shvaćana kao nešto korelativno s takvim poimanjem grijeha – prenošenje informacije o Bogu smušenom čovječanstvu ili takvom čovječanstvu koje je u neznanju.

Međutim, takva ideja o grijehu ima određenih slabosti i neprimjerena je u svjetlu grozota II. svjetskog rata, kao što je, naprimjer, koncentracijski logor u Auschwitzu. Prosvjetiteljsko vjerovanje u temeljnu dobrotu ljudske naravi takvim je događajima opovrgnuto. Sve veća zabrinutost za primjerenost prosvjetiteljskog nazora o grijehu dovela je do odvajanja od prosvjetiteljskog poimanja 'otkupljenja putem ispravne spoznaje' – uključujući egzemplarističke pristupe značenju Kristove smrti.

NARAV SPASENJA U KRISTU

Kao što je ranije spomenuto, ideja 'spasenja' vrlo je složena. Jedna od zadaća teologije jest kritički analizirati sastavne dijelove ove ideje. Ta je zadaća, međutim, složenija no što se to čini. Različiti aspekti kršćanskog razumijevanja spasenja pokazali su se posebno privlačnima u različitim razdobljima crkvene povijesti, ili u posebnim situacijama, te odražavaju način na koji se jedan aspekt ovog razumijevanja povezuje sa specifičnostima situacije kojoj se obraća.

Suvremena djela iz područja misiologije velik su naglasak postavila na važnost *kontekstualizacije* i na pojam kršćanskog navještaja koji je *usmjeren na primatelja poruke*. Drugim riječima, kršćansko evanđelje prepoznaje se kao ono koje se obraća konkretnim situacijama i *kontekstualizira* pojam spasenja u tim situacijama. Onima koji su duhovno ili politički potlačeni, evanđeoska poruka je osloboditeljska. Onima pak koji su opterećeni težinom osobne krivnje, ona je 'radosna vijest' o oproštenju.

Evanđelje je stoga povezano s konkretnim situacijama svoga slušateljstva – drugim riječima, ono je *usmjereno na primatelja*. Ako bi se bilo koji od sljedećih modela spasenja smatrao potpuno konstitutivnim za kršćansko razumijevanje spasenja, iz toga bi proizašlo veoma krnje i reducirano evanđelje. Postoji, međutim, opći konsenzus o tome da je prihvatljivo postojanje razlike u *naglasku* unutar brojnih razumijevanja naravi spasenja.

U nastavku ćemo istražiti izbor iz sastavnicâ ovog razumijevanja, te uputiti na situacije u kojima one imaju posebnu važnost. Treba, međutim, respektirati i mogućnost da se i neke druge sastavnice – poput spasenja kao moralnog usavršavanja ili otkupljenja iz prolaznosti ovog svijeta – također lako mogu navesti kao primjer.

Naše istraživanje možemo započeti načinom razumijevanja 'spasenja', služeći se nekim središnjim soteriološkim terminima iz novozavjetnih Pavlovih poslanica, a koji su snažno utjecali na daljnje teološko promišljanje.

NEKI PAVLOVI SLIKOVNI PRIKAZI SPASENJA

Pavlove poslanice objašnjavaju svojim čitateljima neke aspekte kršćanske vjere – često u kontroverznim okolnostima – i ohrabruju njihovu primjenu u vjerničkom životu. Stoga se ne treba iznenaditi da se Pavao često bavi pitanjem o učincima Kristove smrti na vjernike. U pokušaju tog objašnjenja Pavao se služi slikovnim prikazima, od kojih možemo razmotriti sljedeća četiri.

1 *Posinjenje.* Na nekoliko mjesta Pavao za kršćane kaže da su 'posinjeni' u Božju obitelj (Rimljanima 8, 15, 23; Galaćanima 4, 5). Općenito se misli da se Pavao ovdje poziva na pravnu praksu uobičajenu u grčko-rimskoj kulturi (ali koju, zanimljivo, nije priznao tradicionalni židovski zakon). Prema mnogim tumačima Pavla – poput F. F. Brucea – govoriti o tome kako su

vjernici 'posinjeni' u Božju obitelj znači govoriti da vjernici dijele ista prava nasljedstva kao što ih ima Isus Krist, te će stoga primiti slavu koju je Krist primio (iako tek nakon dioništva u njegovim patnjama).

2 *Opravdanje.* Napose u poslanicama koje se bave odnosom između kršćanstva i židovstva (poput poslanice Galaćanima i Rimljanima), Pavao tvrdi da su vjernici 'opravdani vjerom' (naprimjer, Rimljanima 5, 1–2). Općenito se drži da to uzrokuje promjenu u pravnom položaju vjernika u odnosu prema Bogu i njihovu konačnu sigurnost u odrješenje pred Bogom usprkos njihovoj grješnosti. Termin 'opravdanje' i glagol 'opravdati' označavaju tako 'ulazak u ispravan odnos s Bogom' ili vjerojatno 'proglašenje nekoga pravednim u odnosu na Boga'. Reformacija je bila svjedokom važne rasprave o značenju termina opravdanja, a što ćemo razmotriti u ovom poglavlju.

3 *Otkupljenje.* Ovaj termin prvenstveno ima smisao 'omogućiti nečije oslobađanje plaćanjem otkupnine'. U starom svijetu, koji je tvorio pozadinu Pavlove misli, termin se može upotrebljavati za označavanje oslobađanja ratnih zarobljenika ili osiguranja slobode onih koji su bili u ropstvu jer su time morali isplatiti obiteljski dug. Pavlova je osnovna ideja da Kristova smrt osigurava vjernicima slobodu od ropstva zakonu ili smrti, kako bi oni umjesto toga postali Božjim robovima (1. Korinćanima 6, 20; 7, 23).

4 *Spasenje.* Važno je primijetiti da se Pavao služi mnoštvom slika kako bi osvijetlio i razjasnio koje sve milosti Krist osigurava vjernicima. Jedna je od takvih slika termin 'spasenje'. Iz razumljivih se razloga ovaj termin često smatrao presudnim, stoga on zasjenjuje sve ostale. Taj termin, ustvari, ima niz konkretnih poveznica koje treba prepoznati. Osnovno poimanje spasenja jest da je ono izbavljenje iz zatočeništva, što uključuje i ideju izbavljenja iz nekih oblika teških bolesti. Pojmovi poput 'iscijeljenja' i 'oslobođenja' obuhvaćeni su ovim važnim Pavlovim terminom. Kao što je ranije naglašeno, Pavao smatra da spasenje ima prošle (naprimjer, Rimljanima 8, 24), sadašnje (npr., Korinćanima 1, 18) i buduće (npr., Rimljanima 13, 11) dimenzije. To ima važne implikacije za eshatološko razumijevanje spasenja.

Istraživši ovaj dio Pavlova jezika o spasenju, možemo se okrenuti razmatranju o istraživanju i razvijanju toga pojma u kršćanskoj teološkoj tradiciji.

DEIFIKACIJA

'Bog je postao čovjekom kako bi čovjek mogao postati Bogom.' Može se reći da ovaj teološki iskaz podvlači većinu soterioloških promišljanja unutar istočne kršćanske tradicije, kako tijekom patrističkoga razdoblja, tako i u modernoj grčkoj i ruskoj pravoslavnoj teološkoj tradiciji. Kao što navod upućuje, postoji posebno snažna veza između nauka o utjelovljenju i takvog razumijevanja spasenja. Za Atanazija, spasenje se sastoji u ljudskom sudjelovanju u Božjemu bitku. Božanski je Logos putem utjelovljenja dan čovječanstvu.

Na temelju ove pretpostavke o univerzalnoj ljudskoj naravi Atanazije zaključuje da Logos nije samo uzeo posebnu ljudsku egzistenciju Isusa Krista, već ljudsku narav uopće. Kao posljedica toga, sva su ljudska bića u mogućnosti sudjelovati u deifikaciji koja proizlazi iz utjelovljenja. Ljudska je narav stvorena kako bi sudjelovala u Božjemu bitku; silaskom Logosa ova je mogućnost konačno ostvarena.

Ruski pisac Vladimir Lossky je suvremeni pravoslavni pisac koji veliki naglasak stavlja na pojam deifikacije. U eseju iz 1953., koji govori o temi 'otkupljenja i deifikacije', Lossky iznosi osebujno pravoslavno razumijevanje odnosa između silaska Boga u čovječanstvo i kasnijega uzdizanja čovječanstva prema Bogu:

> Silazak (*katabasis*) božanske osobe Krista čini ljudska bića sposobnima za uzdizanje (*anabasis*) u Duhu Svetome. Nužno je da se dogodi voljno poniženje, otkupiteljsko sebelišavanje (*kenosis*) Sina Božjega, kako bi pali ljudi mogli ostvariti svoj poziv na *theosis*, na deifikaciju stvorenih bića nestvorenom milošću. Tako se otkupiteljsko Kristovo djelo – ili, prije općenito govoreći, utjelovljenje Riječi – vidi u izravnome odnosu s konačnim ciljem stvorenja: spoznati jedinstvo s Bogom. Ako se to jedinstvo treba ostvariti u božanskoj osobi Sina, koji je Bog što je postao čovjekom, nužno je da zauzvrat svako ljudsko biće postane bogom putem milosti, ili postane 'zajedničarom božanske naravi', kako to kaže sv. Petar (2. Petrova 1,4).

VLADIMIR LOSSKY, 'Redemption and Deification', u: *In the Image and the Likeness of God*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1974., str. 97–98.

Treba razlikovati između ideje o deifikaciji u smislu 'postajanja Bogom' (*theosis*) i 'postajanja poput Boga' (*homoiosis theoi*). Prva, povezana s aleksandrijskom školom, promišlja deifikaciju kao jedinstvo s Božjom biti; druga, povezana s antiohijskom školom, tumači odnos vjernika s Bogom više u terminima dioništva u onome što je božansko, a što se često promišlja u terminima etičkog savršenstva. Razlikovanje između ova dva prisupa vrlo je istančano i odražava vrlo različite kristologije.

PRAVEDNOST U BOŽJIM OČIMA

Pitanje Martina Luthera, 'Kako da nađem milostivoga Boga?', stoljećima odjekuje kod onih koji dijele temeljno uvjerenje da se grješnici ne mogu nadati prihvaćanju od strane pravednoga Boga. Za Luthera, pitanje spasenja je povezano s pitanjem kako grijehom opterećeni ljudi mogu steći pravednost koja bi im omogućila da opstanu u Božjoj prisutnosti. Ovo zanimanje nije nimalo zastarjelo, što se može vidjeti u riječima C. S. Lewisa u njegovoj knjizi *Mere Christianity* ['Kršćanstvo']:* 'U trenucima kada najjasnije vidim, o sebi ne mislim samo kao o pristojnom čovjeku, već znam da sam i vrlo neugodan. Na neke stvari koje sam napravio gledam sa strahom i gnušanjem.' Takva su zanimanja prirodno dovela do uporabe pravnih ili forenzičkih kategorija glede pitanja opravdanja. Za Luthera, evanđelje nudi vjernicima opravdavajuću pravednost – pravednost koja će ih zaštititi od osude i omogućiti im dolazak u Božju prisutnost.

Ti su uvidi razvijeni u kasnoj protestantskoj ortodoksiji i naišli su na velik odaziv u popularnim protestantskim nabožnim spisima i himnima. U razdoblju u kojemu je prijetnja Božjom kaznom shvaćana s punom ozbiljnošću (o čemu svjedoče vatrene propovijedi Jonathana Edwardsa na tu temu), ideja o otkupljenju od osude zbog grijeha smatrala se presudnom za evanđelje. Jedan od himana koji s posebnom snagom izražavaju ovo zanimanje za pojam pravednosti u Božjim očima jest himan naslovljen 'Može li biti?', a čiji je autor Charles Wesley. Posljednja strofa uključuje sljedeće stihove:

---

* Objavljeno u Hrvatskoj pod naslovom 'Kršćanstvo' (preveo Mladen Jovanović, Duhovna stvarnost, Zagreb, 1984.). Nap. lektora.

CHARLES WESLEY, 'And Can it Be?' u: John Wesley I Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems*, William Strahan, London, 1739, str. 117–119. Himan je bio izvorno naslovljen 'Besplatna milost'. Preveo Luko Paljetak, na zamolbu nakladnika.

Ne bojim se prokletstva ja;
Isus, i u njem' sve, moje biva!
U njemu živim, duša mi sva!
Halja božànske pravde me skriva.

AUTENTIČNA LJUDSKA EGZISTENCIJA

Uspon egzistencijalizma donio je sa sobom novo zanimanje za pitanje o autentičnoj ljudskoj egzistenciji. Egzistencijalizam, buneći s protiv dehumanizirajuće tendencije da se ljude tretira kao predmete bez subjektivne egzistencije, zahtijevao je da se pozornost usmjeri na unutarnji život pojedinaca. Razlikovanje Martina Heideggera između 'autentične egzistencije' i 'neautentične egzistencije' predstavlja važan iskaz o bipolarnoj strukturi ljudske egzistencije. Otvorile su se dvije opcije. Rudolf Bultmann, razvijajući takav pristup, tvrdio je da Novi zavjet govori o dva moguća modela ljudske egzistencije: autentičnoj ili otkupljenoj egzistenciji, karakteriziranoj vjerom u Boga, i neautentičnoj egzistenciji, karakteriziranoj sputanošću prolaznim materijalnim poretkom. Za Bultmanna, Krist je, putem *kerygme*, omogućio i učinio dostupnom autentičnu egzistenciju.

Bultmann ne svodi u potpunosti spasenje na pojam 'autentične egzistencije', kao da bi se kršćanstvo odnosilo samo na iskustveni svijet pojedinaca. Međutim, naglasak koji je Bultmann stavio na ovo poimanje mogao je stvoriti dojam da je ono sažetak 'spasenja' koje evanđelje nudi.

Sličan je pristup razvio Paul Tillich koji se služio poprilično različitim skupom termina. U kontekstu Tillichova sustava, 'spasenje' se uistinu svodi tek na opću ljudsku filozofiju egzistencije i nudi uvide onima koji su svjesni napetosti svojih osobnih egzistencija. Ovaj su nazor kritizirali mnogi koji su se zanimali za transcendentalne elemente spasenja, kao i oni koji su željeli svratiti pozornost na političke i društvene aspekte kršćanskog evanđelja, kao što je naprimjer teologija oslobođenja.

POLITIČKO OSLOBOĐENJE

Latinskoamerička teologija oslobođenja snažno naglašava ideju o spasenju kao o oslobođenju. Naslov knjige Leonarda Boffa *Isus Krist osloboditelj* snažno ističe taj moment. Razumijevanje spasenja kontekstualizirano je u političkome svijetu Latinske Amerike, uključujući krajnje i rašireno siromaštvo te borbu za političku i društvenu pravednost. Boga se vidi na strani izrabljivanog puka, kao što je to bio slučaj pri oslobođenju Izraela iz egipatskog zatočeništva i tlačenja pod faranonom. Slično tomu, čini se da je Isus u svome učenju i službi izražavao i izvršavao opciju koja pogoduje siromašnima. Isus Krist donosi oslobođenje i kroza svoje učenje i kroza svoj životni stil.

Teologiju oslobođenja kritiziralo se zbog gledanja na Isusa i na pojam spasenja u svjetlu zadane mreže tumačenja proizašle iz latinskoameričkog konteksta. Međutim, sve su kristologije i soteriologije ranjive na ovakve optužbe. Naprimjer, prosvjetiteljski su pisci i osobu i Kristovo djelo tumačili u terminima zadanoga okvira koji dijelom proizlazi iz europskog konteksta srednje klase, u kojemu su mnogi od njih obitavali, a dijelom iz vrlo racionalističkog nazora karakterističnog za taj pokret. Jednako tako, može se tvrditi da su grčki patristički pisci na Krista gledali kroz helenističku prizmu koja je imala značajne posljedice i za njihove soteriologije i kristologije. No, ova spomenuta kritika ima svoju vrijednost ukoliko je razumijevanje kako osobe tako i Kristova djela *svedeno* na čisto političko ili društveno poimanje oslobođenja.

DUHOVNA SLOBODA

Pristup Kristovoj smrti i uskrsnuću koji se temeljio na ideji o *Christusu victoru* snažno naglašava poimanje Kristove pobjede nad silama koje porobljuju čovjeka – kao što su sotonsko tlačenje, zli duhovi, strah od smrti i sile grijeha. Rani su patristički pisci smatrali da su ove sile tlačiteljski i neprijateljski prisutne u svakodnevnom svijetu. Kao posljedica toga, navještaj oslobođenja od njihova sužanjstva putem Kristova križa i uskrsnuća smatrao se presudnim, što se može vidjeti u uskršnjim homilijama pisaca kao što su Ivan Zlatousti. Moguće je pokazati da su slične ideje prevladavale u srednjovjekovnim spisima pučke pobožnosti i duhovnosti. Martin Luther nastavio je tu tradiciju, stavljajući veliki naglasak na objektivnu sotonsku moć u svijetu, te na oslobođenje kao posljedicu evanđelja.

Nastupanjem prosvjetiteljskog nazora postajalo je sve problematičnije vjerovati u stvarno postojanje zlih duhova i đavla. Pisci koji su bili naklonjeni prosvjetiteljstvu općenito su odbacivali takva uvjerenja kao zastarjela praznovjerja, za koja nema mjesta u suvremenome svijetu. Ako ideja ‘spasenja kao pobjede’ treba ostati aktualnom, onda je treba protumačiti. Takav proces događa se u spisima Paula Tillicha, gdje se spasenje razumijeva u smislu pobjede nad subjektivnim silama koje zatočuju čovjeka i hvataju ga u zamku neautentičnih oblika egzistencije. Ono što su patristički pisci smatrali objektivnim silama, sada se smatra subjektivnim i egzistencijalnim.

DOSEG SPASENJA U KRISTU

Kršćanska je tradicija bila svjedokom velike rasprave oko dosega spasenja koje je omogućeno u Kristu. Može se reći da dvije središnje tvrdnje, obje duboko utemeljene u Novome zavjetu, imaju velik utjecaj na ovu raspravu:

1 Univerzalna spasonosna Božja volja.
2 Spasenje je moguće samo u i po Kristu.

Razni pristupi pitanju o dosegu spasenja proizlaze iz različitih načina rješavanja dijalektike između ove dvije postavke.

Prije no što raspravimo doseg spasenja i odnos kršćanstva prema drugim religijama, a o čemu ćemo raspravljati u 15. poglavlju, trebamo primijetiti važnu usporednicu.

UNIVERZALIZAM: SVI ĆE BITI SPAŠENI

Stav da će svi ljudi biti spašeni, bez obzira jesu li čuli ili odgovorili na kršćanski navještaj o otkupljenju u Kristu, snažno je utjecao na kršćansku tradiciju. On predstavlja snažnu tvrdnju o univerzalnoj spasonosnoj Božjoj volji i njezinu konačnome ostvarenju u univerzalnom otkupljenju svih ljudi. Najznačajniji zagovornik ovoga stava je Origen, koji je opširno branio tu ideju u svojim *De principiis*. Origen je bio sumnjičav prema bilo kakvom obliku dualizma – to jest, prema bilo kakvom sustavu vjerovanja koji bi priznavao postojanje dviju vrhovnih sila, jedne dobre i druge zle. Ovo je uvjerenje bilo karakteristično za mnoge oblike gnosticizma, te je bilo vrlo utjecajno u istočnosredozemnom svijetu kasnoga drugog stoljeća.

Tvrdeći da je dualizam krajnje štetan, Origen je naglasio da on ima vrlo velike implikacije na kršćanski nauk o spasenju. Odbaciti dualizam znači odbaciti ideju da Bog i Sotona vječno vladaju nad svojim kraljevstvima. Na kraju, Bog će nadvladati zlo i obnovit će stvorenje u njegovu iskonskom obliku. U svome iskonskom obliku stvorenje je bilo podvrgnuto Božjoj volji. Slijedi dakle, na temelju ove 'obnoviteljske' soteriologije, da konačna otkupiteljska verzija stvorenja ne može uključivati ništa poput 'pakla' ili 'kraljevstva Sotone'. Svi će 'biti obnovljeni u svoje sretno stanje ... kako bi ljudski rod ... mogao biti obnovljen u jedinstvo koje je obećao Isus Krist'.

Slične su se ideje razvile u dvadesetom stoljeću, napose kod Karla Bartha. Kasnije ćemo istražiti ovaj pristup u kontekstu njegova nauka o predestinaciji, kako bi se mogao ocijeniti međusobni odnos između njegovih nauka o spasenju i milosti. Drugačiji se pristup može pronaći u spisima J. A. T. Robinsona, radikalnoga engleskog teologa iz 1960-ih, napose u njegovu djelu *In the End God* ['Naposljetku Bog'](1968.). U ovoj knjizi Robinson razmatra narav Božje ljubavi. 'Možemo li zamisliti tako snažnu ljubav da se u konačnici nitko ne može suspregnuti od slobodnoga i zahvalnog predanja?' Ovo poimanje svemoćne ljubavi jest središnja ideja Robinsonova univerzalizma. Na kraju će ljubav sve pobijediti i onemogućiti postojanje pakla. 'U svemiru ljubavi ne može biti neba koje će tolerirati komore zla.'

SAMO ĆE VJERNICI BITI SPAŠENI

Stajalište koje će se raspraviti u ovom poglavlju jedno je od najutjecajnijih glede pitanja o dosegu spasenja. Njegov najgorljiviji branitelj u ranoj Crkvi bio je Augustin, koji se svjesno distancirao od Origenova univerzalizma naglašavajući potrebu vjere kao preduvjeta spasenja. Pritom je Augustin navodio čitav niz novozavjetnih ulomaka koji naglašavaju da je vjera uvjet za spasenje ili vječni život. Klasični primjer takvog teksta je Ivan 6,51 u kojemu Krist sebe označuje kao kruh koji, ako se blaguje, donosi vječni život. 'Ja sam kruh živi koji je s neba sišao. Tko bude jeo od ovoga kruha, živjet će uvijeke. Kruh koji ću ja dati tijelo je moje – za život svijeta.'

Ovo je stajalište podržala većina srednjovjekovnih pisaca. Toma Akvinski tvrdio je da je čin vjere nužan uvjet za spasenje. Taj je nazor odjekivao u mnogim tadašnjim popularnim nabožnim spisima, uključujući vrlo složenu *Božanstvenu komediju* Dante Alighieria. U 19. pjevanju iz *Raja* (trećem i završnom dijelu trilogije) Dante se bavi pitanjem što se događa onima koji umiru bez da su čuli ili odgovorili na kršćanski navještaj. Odgovor je domišljat i čini se da polazi od potrebe vjere u Krista:

U ovo carstvo se ne svrsta
Još nikad tko ne vjerova u Krista,
Prije il poslije nego bi vrh krsta

Prevedeno prema: DANTE ALIGHIERI, *Raj*, XIX pjevanje, u: *Božanstvena komedija*, Preveo Mate Maras, Globus Media, Zagreb, 2004., str. 483.

Jedan od najgorljivijih branitelja ovog stajališta u vrijeme reformacije bio je Jean Calvin, koji je odbacio nazore reformatora Huldrycha Zwinglija o tome da će pobožni pogani biti spašeni. 'Još je podlija glupost tih ljudi koji otvaraju nebo nepobožnima i nevjernima, bez njegove milosti o kojoj nas Pismo poučava da ona predstavlja jedina vrata spasenja.'

Što dakle ti pisci izvode iz biblijskih tvrdnji da Bog želi da svi budu spašeni i da svi dođu do spoznanja istine? Augustin i Calvin tvrde da se takvi tekstovi trebaju sociološki tumačiti: Bog želi da se *sve vrste ljudi* – ali ne i *svi ljudi* – spase. Otkupljenje obuhvaća sve nacionalnosti, kulture, jezike, geografska područja i načine života. To je soteriološki ekvivalentno nauku o katolicitetu Crkve, a kojega ćemo kasnije razmotriti.

Mogu se, međutim, primijetiti i brojne modificirane verzije ovoga pristupa. Naprimjer, je li nužno imati potpuno *kršćansku* vjeru u Boga kako bi se čovjek spasio? Ovo je pitanje vrlo važno glede razumijevanja misije i evangelizacije, a također i glede odnosa između kršćanstva i drugih religija. U svojoj propovijedi 'O vjeri', John Wesley je zastupao potrebu vjere u Boga za spasenje – no tvrdio je da ta vjera po svome karakteru ne treba biti eksplicitno kršćanska. Zahtjev za spasenje je 'takva uvjerenost u Boga i u ono Božje, koja, čak i u nezrelome čovjekovu stanju, osposobljava svakoga tko je posjeduje da se boji Boga i djeluje pravedno. I ondje gdje itko, u bilo kojemu narodu, tako vjeruje, ondje biva prihvaćeno apostolsko vjerovanje'. Koja je dakle prednost specifično kršćanske vjere, nasuprot ovoj općenitijoj teističkoj vjeri? Prema Wesleyu, mogu se spomenuti dvije razlike. Prvo, ti ljudi tek trebaju postići puninu milosti otkupljenog života. Oni su 'sluge Božje', ali ne i 'sinovi Božji'. Drugo, oni ne mogu imati potpunu sigurnost u spasenje koja je moguća samo na temelju Krista.

Slično je stajalište povezano s književnim kritičarom i apologetom iz dvadesetog stoljeća C. S. Lewisom. U svome djelu *Mere Christianity*, Lewis tvrdi da oni koji se predaju promicanju dobra i istine, bit će spašeni, čak i ako nemaju formalnu spoznaju Krista. Iako Lewis na umu ima filozofe, on svoj pristup proširuje na druge religije. 'Postoje ljudi u drugim religijama koji su vođeni tajnim Božjim utjecajem i koji se usredotočuju na one dijelove svoje religije koji su u skladu s kršćanstvom i koji tako pripadaju Kristu bez da ga spoznaju.' Tu se mogu vidjeti jasne usporednice sa spisima isusovačkog teologa Karla Rahnera, o kojemu ćemo kasnije raspravljati.

PARTIKULARNO OTKUPLJENJE: SAMO ĆE IZABRANI BITI SPAŠENI

Posljednji pristup kojega trebamo spomenuti različito se naziva: kao 'ograničeno okajanje' ili 'partikularno otkupljenje'. Ovakva terminologija upotrebljava se u udruženjima reformiranih crkava, a posebice unutar njihovih krugova u Sjedinjenim Državama. Osnova nauka leži u nauku o predestinaciji kako je shvaćen unutar reformiranih crkava, a o čemu ćemo raspravljati u sljedećemu poglavlju. No, njegovi se povijesni izvori mogu otkriti u devetome stoljeću, u spisima Gottschalka iz Orbaisa. Gottschalk je tvrdio sljedeće. Pretpostavimo da je Krist umro za sve ljude. No, svi ljudi neće biti spašeni. Iz toga slijedi da Kristova smrt nema učinka za one koji nisu spašeni. Ovo postavlja niz pitanja o učinkovitosti njegove smrti. Ukoliko je, međutim, Krist umro samo za one koji su spašeni, on je u svakom slučaju uspio u svome poslanju. Krist je dakle umro samo za one koji trebaju biti spašeni.

Slična se argumentacija može pronaći u kasnome šesnaestom stoljeću i napose tijekom sedamnaestog stoljeća. Nauk koji je u to vrijeme nastao, posebno u puritanskim krugovima, može se na sljedeći način sažeti: Krist je umro samo za izabrane. Iako je njegova smrt dostatna za otkupljenje svih ljudi, učinkovita je samo za izabrane. Stoga Kristova smrt nije uzaludna. Svi oni za koje je on umro, spašeni su. Iako ovaj pristup posjeduje određen logički sklad, njegovi kritičari smatraju da kompromitira novozavjetnu tvrdnju o univerzalnosti Božje ljubavi i otkupljenja.

Ovo je poglavlje istražilo središnje apsekte kršćanskoga nauka o spasenju, pokazujući kako bogatstvo tako i različitost kršćanske misli o tom predmetu. Jasno je da postoji uska sveza između nauka o spasenju i nauka o milosti, napose glede predestinacije. Zato ćemo u sljedećem poglavlju nešto detaljnije razmotriti ove povezane predmete.

PITANJA UZ 13. POGLAVLJE

1. Kako se kršćanska razumijevanja Kristove osobe odnose prema razumijevanjima Kristova djela?
2. Vrjednujte važnost jednog od sljedećih pristupa značenju križa: pobjeda nad grijehom i smrću; oproštenje grijeha; iskazivanje Božje ljubavi prema ljudima.
3. Od čega smo spašeni?
4. Je li nužan čovjekov odgovor na spasenje?
5. Kako se odnose križ i uskrsnuće u kršćanskome razumijevanju spasenja?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 5.

AULEN, GUSTAV, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, SPCK, London, 1931.

BAILLIE, DONALD M., *God was in Christ: An Essay in Incarnation and Atonement*, Faber & Faber, London, 1956.

DALEY, R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Darton, Longman and Todd, London, 1978.

DILLISTONE, F. W., *The Christian Understanding of Atonement*, SCM Press, London, 1984.

FIDDES, PAUL, *Past Event and Present Salvation*, Darton, Longman and Todd, London, 1989.

FRANKS, R. S., *The Work of Christ: A Historical Study*, Nelson, New York i Lodon, 1962.

GIBBS, J. G., *Creation and Redemption: A Study in Pauline Theology*, Brill, Leiden, 1971.

GRAYSTON, KENNETH, *Dying we Live: A New Inquiry into the Death of Christ in the New Testament*, Oxford University Press, New York, 1990.

GREEN, E. M. G., *The Meaning of Salvation*, Hodder & Stoughton, London, 1965.

GUNTON, COLIN E., *The Actuality of Atonement*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1988.

HENGEL, MARTIN, *The Atonement*, SCM Press, London, 1981.

Hill, David, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

HOOKER, MORNA D., *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*, Paternoster Press, Carlisle, 1994.

LYALL, F., *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphor in the Epistles*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1984.

MCGRATH, ALISTER E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2. izd., Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

MACINTYRE, JOHN, *The Shape of Soteriology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1992.

MACKINTOSH, H. R., *The Christian Experience of Forgiveness*, Nisbet, London, 1927.

MORRIS, LEON, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 2. izd., InterVarsity Press, Leicester, 1965.

PACKER, J. I., 'What did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution', u *Tyndalle Bulletin*, br. 25/1974., str. 3–45.

ROBINSON, H. W., *Redemption and Revelation*, Nisbet, London, 1942.

SCOTT, J. M., *Adoption as Sons of God*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1992.

STOTT, JOHN R. W., *The Cross of Christ*, InterVarsity Press, London, 1986.

SYKES, S. W. (ur.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

TURNER, H. E. W., *The Patristic Doctrine of Redemption*, Mowbray, London, 1952.

WHITE, VERNON, *Atonement and Incarnation: An Essay in Universalism and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

WIEDERKEHR, DIETRICH, *Belief in Redemption: Concepts of Salvation from the New Testament to the Present Time*, SPCK, London, 1979.

YOUNG, FRANCES M., *Sacrifice and the Death of Christ*, SPCK, London, 1975.

NAUCI O LJUDSKOJ NARAVI, GRIJEHU I MILOSTI

14

U prethodnom smo poglavlju razmotrili temelje kršćanskog nauka o spasenju i posebnu smo pozornost posvetili temeljima i naravi spasenja. Trebamo još spomenuti niz pitanja o spasenju: što ljudska bića trebaju činiti kako bi uživala spasenje koje je učinjeno spoznatljivim i dostupnim po Kristovoj smrti na križu? Probleme koje ova pitanja postavljaju tradicionalno se raspravljalo pod općim nazivom 'nauk o milosti', a koji obuhvaća razumijevanje ljudske naravi i grijeha, kao i Božju ulogu u spasenju. U kršćanskoj su tradiciji najuže povezani nauk o spasenju, s jedne strane, i nauk o milosti, s druge strane. U ranijim smo raspravama već istražili neke aspekte ovih nauka; sada je vrijeme da ih pojedinačno detaljnije analiziramo.

MJESTO ČOVJEKA U STVARANJU

Kršćanska tradicija, zasnivajući se uglavnom na izvješćima o stvaranju iz Knjige Postanka, tvrdi da je čovjek vrhunac Božjeg stvaranja i da je postavljen iznad životinjskog carstva. Teološko opravdanje ove tvrdnje poziva se uglavnom na nauk o stvaranju 'na sliku Božju', čemu se sada okrećemo.

Presudni tekst za kršćansko razumijevanje ljudske naravi jest Postanak 1,27 koji o čovjeku govori da je stvoren na Božju sliku i sličnost – ideja koja se često izražava latinskim izričajem *imago Dei*. Što znači ova tvrdnja? Tijekom ranoga patrističkog razdoblja uvedeno je razlikovanje između dvaju izričaja, 'slika Božja' i 'sličnost s Bogom'. Za Tertulijana, čovjek je nakon grijeha sačuvao sliku Božju; ona se može obnoviti do sličnosti s Bogom samo kroz obnoviteljsko djelovanje Duha Svetoga:

> [U krštenju] je pranjem grijeha uništena smrt. Budući da je otklonjena krivica, otklonjena je i kazna. Tako je čovjek ponovno vraćen Bogu, njemu na sličnost. Bio je nekoć na sliku Božju: slika se odnosi na prirodnu sliku, sličnost na ono što je vječno. Čovjek naime iznova dobiva onog Božjeg Duha kojeg je onda primio iz njegova daha, ali ga je nakon toga grijehom izgubio.

TERTULIJAN, *De baptismo*, 5. Prevedeno prema: Kvint S. F. Tertulijan, *Spis o krstu*, preveo Marijan Mandac, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981., str. 55–57.

Origen je prihvatio sličan pristup, tvrdeći da se termin 'slika Božja' odnosi na čovjeka nakon pada, dok se termin 'na sličnost Božju' odnosi na ljudsku narav nakon njezina savršenstva u konačnome dovršenju.

> 'I kaza Bog – načinimo čovjeka na svoju sliku i sličnost'. Potom dodaje: 'I sazda Bog čovjeka. Načini ga na Božju sliku ... (Postanak 1, 27–28) ... Sličnost je prešutio. To ništa drugo ne dokazuje doli da je čovjek pri prvome stvaranju dobio dostojanstvo 'slike', dok je njegovo dovršenje 'u sličnosti' ostavljeno za konac ... Na početku mu je data mogućnost usavršenja na temelju dostojanstva 'slike'. Na koncu pak po ispunjenju djelâ sam za se ostvaruje savršenu 'sličnost'.

ORIGEN, *De principiis*, III. vi. 1. Prevedeno prema: Origen, *Počela*, preveo Marijan Mandac, Symposion, Split, 1985., str. 347–348.

Drugi pristup na kojega se može naići u patrističkom razdoblju tumačio je 'sliku Božju' u terminima ljudskog razuma. 'Slikom Božjom' smatra se ljudska racionalnost koja odražava Božju mudrost. Augustin tvrdi da baš ta sposobnost razlikuje čovjeka od životinjskog carstva: 'Trebamo stoga u sebi samima njegovati sposobnost po kojoj smo nadređeni zvijerima i na neki je način preoblikovati ... Služimo se stoga svojom inteligencijom ... kako bismo prosuđivali svoje ponašanje.' Treba naglasiti da Augustin ne upotrebljava ovu teološku premisu kako bi opravdao čovjekovo iskorištavanje životinja, a kao što se to ponekad tvrdi. Augustin naglašava da je središnji osebujni element ljudske naravi njezina Bogom dana sposobnost da bude u odnosu s Bogom. Iako je ljudska narav okaljana grijehom, ona se milošću može obnoviti: 'Jer nakon iskonskog grijeha, čovječanstvo je obnovljeno u spoznaji Boga prema slici svoga stvoritelja.'

Općenito se smatra kako činjenica da je čovjek stvoren na sliku Božju uspostavlja iskonsku čestitost i dostojanstvo ljudske naravi. Ideju je u političkom smjeru razvio Laktancije. U svojim *Božanskim institucijama* (oko 304.–311.) Laktancije je tvrdio da stvorenost na sliku Božju uspostavlja zajednički identitet i dostojanstvo svih ljudskih bića, te vodi do niza političkih nauka o ljudskim pravima i odgovornostima.

LAKTANCIJE, *Divinae Institutiones*, VI, 10–11.

> Govorio sam o tome što pripada Bogu; sada ću govoriti o onome što pripada drugim ljudima iako se ono što pripada ljudima još uvijek jednako odnosi i na Boga, jer je čovjek slika Božja ... Najsnažnija sveza koja nas sjedinjuje je ljudskost. Svatko tko je naruši zločinac je i ocoubojica. Iz jednog je ljudskog bića Bog sve nas stvorio, tako da smo svi od iste krvi, i najveći je zločin mrziti čovjeka ili mu nažao učiniti. Zato nam se zabranjuje razvijati ili poticati mržnju. Ako smo dakle djelo istoga Boga, što smo drugo do braća i sestre? Sveza koja sjedinjuje naše duše stoga je snažnija od one koja sjedinjuje naša tijela.

Također se smatralo da je nauk o slici Božjoj izravno povezan s naukom o otkupljenju. Otkupljenje je uključivalo privođenje slike Božje do savršenstva, u savršeni odnos s Bogom koji nalazi svoj vrhunac u besmrtnosti. Ranije smo spomenuli kako su i Tertulijan i Origen ovdje uočili važnu povezanost. Drugi su grčki patristički pisci naglašavali stanje blagoslovljenosti koje su Adam i Eva uživali u Edenskom vrtu. Atanazije je naučavao da je Bog stvorio ljudska bića na 'Božju sliku', te tako obdario čovječanstvo sposobnošću koju nije dao niti jednomu drugom stvorenju – da može biti u odnosu s Bogom i biti dionikom Božjega života. Zajedništvo s Logosom očitovalo se u Edenu u svome najsavršenijem obliku, kada je Adam uživao savršeni odnos s Bogom. Stvari su se, međutim, iskvarile. Atanazije naglašava da su Adam i Eva mogli uživati savršen odnos s Bogom sve dok nisu bili zavedeni materijalnim svijetom.

Za Kapadočane, činjenica da je Adam stvoren na sliku Božju značila je da je on bio slobodan od svih uobičajenih slabosti i nesposobnosti koje su kasnije zahvatile ljudsku narav – kakva je, naprimjer, smrt. Ćiril Jeruzalemski naglašava da nije bilo potrebe da Adam i Eva otpadnu od ovog stanja milosti. Otpad se dogodio zbog njihove odluke da se okrenu od Boga k materijalnom svijetu. Kao posljedica toga, slika Božja u ljudskoj naravi nagrđena je i unakažena. Budući da cijelo čovječanstvo ima svoje podrijetlo u Adamu i Evi, tvrdio je Ćiril, iz toga slijedi da sve čovječanstvo dijeli tu nagrđenost slike Božje.

Treba, međutim, spomenuti da grčki patristički oci nisu taj pad izražavali u terminima nauka o iskonskom grijehu, što se povezuje s Augustinom. Većina je grčkih pisaca naglašavala da grijeh proizlazi iz zloporabe ljudske slobodne volje. I Grgur Nazijanski i Grgur iz Nise naučavali su da su djeca rođena bez grijeha, a što je ideja koja se suprotstavlja Augustinovu nauku o univerzalnoj grješnosti palog čovječanstva. Ivan Zlatousti, komentirajući Pavlovu tvrdnju da su zbog Adamova neposluha mnogi postali grješnici (Rimljanima 5,19), tumači da ovaj ulomak znači da su svi *izloženi* kazni i smrti. Ideja o prenesenoj *krivnji*, koja je središnja značajka kasnijega Augustinova nauka o iskonskom grijehu, uopće nije prisutna u grčkoj patrističkoj tradiciji.

Ipak se aspekti Augustinova poimanja iskonskog grijeha mogu otkriti u spisima iz toga razdoblja. J. N. D. Kelly, oxfordski stručnjak za patristiku, imenuje tri područja u kojima se poimanje 'iskonskog grijeha' može otkriti u grčkoj patrističkoj tradiciji.

1 Čitavo se čovječanstvo razumijeva u smislu da je na neki način uključeno u Adamov neposluh. U spisima iz ovog razdoblja može se otkriti snažan osjećaj mističnog zajedništva cijeloga čovječanstva s Adamom. Cjelokupno je čovječanstvo nekako ranjeno Adamovim neposluhom.
2 Adamov se pad razumijeva u smislu da aficira ljudsku moralnu narav. Sve ljudske moralne slabosti, uključujući pohlepu i požudu, mogu se pripisati Adamovu grijehu.
3 Adamov grijeh često je bio predstavljan kao da je na neki neodređen način prenesen na njegovo potomstvo. Grgur iz Nise govori o sklonosti grijehu u ljudskoj naravi, a koja se sklonost, barem dijelom, može pripisati Adamovu grijehu.

No upravo se tijekom pelagijanske rasprave, kojoj se sada okrećemo, po prvi put u patrističkom razdoblju opširnije raspravljalo o problemima koje smo naznačili u ovom poglavlju.

PELAGIJANSKA KONTROVERZA

Pelagijanska kontroverza, koja je izbila u ranome petom stoljeću, postavila je u središte niz pitanja o ljudskoj naravi, grijehu i milosti. U Crkvi je, do tog vremena, zabilježeno relativno malo kontroverzi oko pitanja ljudske naravi. Pelagijanska je kontroverza sve to promijenila i omogućila da pitanja o ljudskoj naravi nađu čvrsto mjesto u teologiji Zapadne crkve.

Kontroverza je bila usredotočena oko dva pojedinca: Augustina iz Hipona i Pelagija. Sama je kontroverza vrlo složena, kako na teološkoj tako i na povijesnoj razini i trebamo je, zbog njezina utjecaja na Zapadnu crkvu, opširnije raspraviti. Sažet ćemo glavne točke ove kontroverze pod četiri naslova:

1 Razumijevanje 'slobodne volje'.
2 Razumijevanje grijeha.
3 Razumijevanje milosti.
4 Razumijevanje temeljâ opravdanja.

'SLOBODNA VOLJA'

Za Augustina, potpuna Božja suverenost i izvorna ljudska odgovornost i sloboda moraju se istodobno zagovarati, želimo li ispravno postupati s bogatstvom i složenošću biblijskih navoda o ovom problemu. Da pojednostavimo problem, nijekati Božju suverenost ili ljudsku slobodnu volju znači ozbiljno narušavati kršćansko razumijevanje načina na koji Bog opravdava čovjeka. Tijekom svog života Augustin se morao baviti dvjema herezama koje su upravo na takav način pojednostavljivale i narušavale evanđelje. Maniheizam je oblik fatalizma (kojemu je i Augustin bio privučen) koji je podržavao potpunu Božju suverenost, ali je nijekao ljudsku slobodu, dok je pelagijanstvo podržavalo potpunu slobodu ljudske naravi, a nijekalo Božju suverenost. Prije no što razvijemo ove točke, važno je načiniti neke zamjedbe glede termina 'slobodna volja'.

Termin 'slobodna volja' (prijevod latinskoga termina *liberum arbitrium*) nije biblijski, već vuče svoje podrijetlo iz stoicizma. U zapadno ga je kršćanstvo uveo Tertulijan, teolog iz drugog stoljeća. (Ranije smo primijetili Tertulijanov dar za kovanje novih termina.) Augustin je zadržao termin, no želio je mu je dati više pavlovsko značenje, naglašavanjem ograničenja koja su grijehom postavljena ljudskoj slobodnoj volji. Augustinove osnovne ideje mogu se sažeti na sljedeći način. Prvo, utvrđena je naravna ljudska sloboda: mi ne djelujemo iz nužnosti, već iz slobode. Drugo, čovjekova slobodna volja grijehom je oslabljena i onesposobljena, no ne i ukinuta i uništena. Kako bi se ta slobodna volja obnovila i bila iscijeljena, zahtijeva se djelovanje božanske milosti. Slobodna volja uistinu postoji; oslabljena je, međutim, grijehom.

Kako bi ovo objasnio, Augustin se služi važnom analogijom. Zamislimo vagu s dvije plitice koje stoje u ravnoteži. Jedna plitica predstavlja dobro, a druga zlo. Ako su plitice pravilno uravnotežene, mogu se izvagati argumenti za činjenje dobra ili činjenje zla, te se može izvući pravi zaključak. Paralela s čovjekovom slobodnom voljom očita je: mi odvagujemo argumente za činjenje dobra i zla, te prema tome djelujemo. No, pita se Augustin, što ako su uravnotežene plitice napunjene? Što ako netko stavi nekoliko teških utega u pliticu koja je na strani zla? Vaga još uvijek radi, no ozbiljno preteže u korist donošenja zlih odluka. Augustin tvrdi da se grješnom čovjeku upravo ovo događa. Ljudska narav teži k zlu. Slobodna volja uistinu postoji i doista može odlučivati – kao što ispunjena vaga još uvijek funkcionira. No, namjesto uravnotežena rasuđivanja, postoji ozbiljno pretezanje k zlu. Služeći se ovim i sličnim analogijama Augustin ustvrđuje da slobodna volja u grješnicima uistinu postoji, no ona je narušena grijehom.

Međutim, za Pelagija i njegove sljedbenike (kao što je to bio Julijan iz Eklanuma), čovjek posjeduje potpunu slobodu volje i potpuno je odgovoran za svoje grijehe. Ljudska narav bitno je slobodna i stvorena dobrom, a nije bila narušena ili onesposobljena nekom tajanstvenom slabošću. Prema Pelagiju, sva nesavršenost u čovjeku negativno bi se odrazila na Božju dobrotu. Bilo kakvo Božje izravno upletanje u ljudsko odlučivanje jednakovrijedno je narušavanju čovjekova integriteta. Vraćajući se na analogiju vage, pelagijanci su tvrdili da je ljudska narav poput pâra uravnoteženih plitica koje se nalaze u savršenoj ravnoteži, to jest, na koje ne utječe nikakvo pretezanje. Ne postoji potreba za božanskom milošću u Augustinovu smislu (premda je Pelagije doista imao poprilično različito poimanje milosti, što ćemo kasnije vidjeti).

Pelagije je 413. napisao dugo pismo Demetriji, koja je netom prije toga odlučila odvratiti se od bogatstva i postati redovnicom. U svome pismu Pelagije je logički neumoljivo izrekao posljedice svojih nazora o ljudskoj slobodnoj volji. Bog je stvorio čovjeka i točno zna što je čovjek u stanju učiniti. Stoga je sve zapovijedi koje su nam dane moguće poslušati, i treba ih poslušati. Nije izgovor tvrditi da ljudska krhkost sprječava da se te zapovijedi ispune. Bog je stvorio ljudsku narav i zahtijeva samo ono što ona može izvršiti.

PELAGIJE, *A Letter to Demetrias*, 16.

> [Umjesto da Božje zapovijedi smatramo privilegijom] ... vapimo Bogu i kažemo, 'To je zahtjevno! To je preteško! Mi to ne možemo učiniti! Mi smo samo ljudi, spriječeni slabošću tijela!' Koja slijepa ludost! Koja očita drskost! Čineći to, mi optužujemo sveznajućeg Boga za dvostruko neznanje – da ne poznaje svoje vlastito stvorenje i svoje vlastite zapovijedi. Bilo bi to kao da nam je, zaboravljajući na slabost čovjekovu – koji je, naposljetku, Božje stvorenje! – nametnuo zapovijedi koje ne možemo nositi. I u isto vrijeme (neka nam Bog oprosti!) mi Pravednomu pripisujemo nepravednost, a Svetomu grubost; prvo, žaleći se da je Bog zapovijedio nemoguće, drugo, zamišljajući da će neki biti prokleti od Boga u onome u čemu si oni ne mogu pomoći; tako da se smatra da Bog – kojeg li bogohuljenja! – traži našu kaznu, prije no naše spasenje.

Pelagije tako beskompromisno ustvrđuje: 'budući da je savršenstvo čovjeku moguće, ono je obvezatno'. Moralna strogost ovoga stajališta i njegov nerealan nazor na ljudsku narav samo su još više snažili Augustina u razvijanju konkurentnog učenja o nježnome i pažljivom Bogu koji želi iscijeliti i obnoviti ranjenu ljudsku narav.

NARAV GRIJEHA

Za Augustina, posljedica pada jest ta da je čovječanstvo aficirano grijehom. Ljudski je um tako postao pomračen i oslabljen grijehom. Grijeh onemogućava da grješnik jasno razmišlja, a napose da razumije više duhovne istine i ideje. Slično tomu, kao što smo već ranije vidjeli, ljudska je volja oslabljena (no ne i ukinuta) grijehom. Za Augustina, jednostavna činjenica da smo grješnici znači da smo u stanju ozbiljne bolesti i nesposobni primjereno dijagnosticirati svoju bolest, a kamoli je izliječiti. Samo Božjom milošću naša se bolest može dijagnosticirati (grijeh) i primjereno izliječiti (milost).

Bitna točka koju Augustin naglašava jest ta da mi nemamo nadzora nad našom grješnošću. Ona truje naš život od rođenja i prevladava našim životom. To je stanje koje ne nadziremo. Mogli bismo reći da Augustin razumije čovječanstvo kao rođeno s grješnom sklonošću, koja je dio ljudske naravi sa svojstvenim nagnućem k činjenju grijeha. Augustin razvija tu ideju upućujući na tri važne analogije: iskonski grijeh kao 'bolest', kao 'sila' i kao 'krivnja'.

1 Prva analogija tretira grijeh kao nasljednu bolest koja se prenosi s pokoljenja na pokoljenje. Kao što smo već ranije vidjeli, ta bolest oslabljuje čovjeka i ne može se izliječiti ljudskim djelovanjem. Krist je tako božanski liječnik čije 'nas rane iscijeliše', Izaija 53,5), a spasenje se razumijeva u bitno zdravstvenom ili medicinskom smislu. Izliječeni smo Božjom milošću tako da naši umovi mogu prepoznati Boga i naša volja može odgovoriti božanski ponuđenoj milosti.
2 Druga analogija tretira grijeh kao silu koja nas drži u zatočeništvu i zbog čije smo moći nesposobni biti slobodnima. Ljudska slobodna volja zatočena je silom grijeha i može se osloboditi samo milošću. Krista se tako smatra osloboditeljem, izvorom milosti koja slama moć grijeha.
3 Treća analogija tretira grijeh kao bitno juridičku ili forenzičku koncepciju – krivnju – koja se prenosi s pokoljenja na pokoljenje. U društvu, kao što je bilo ondašnje Rimsko Carstvo u kojemu je Augustin živio i djelovao, a koje je zakon visoko vrjednovalo, to se smatralo vrlo prikladnim načinom razumijevanja grijeha. Krist tako donosi oproštenje i pomilovanje.

Prema Pelagiju, međutim, grijeh treba razumijevati u potpuno drugačijem svjetlu. Ideja o ljudskoj sklonosti grijehu nema mjesta u Pelagijevoj misli. Za Pelagija, ljudsku moć samousavršavanja ne može se promišljati kao onu koja se kompromitirala. Ljudima je uvijek bilo moguće izvršiti svoje obveze prema Bogu i svojim bližnjima. Nesposobnost da se to učini ne može se opravdavati ni na kojim temeljima. Grijeh se razumijeva kao djelo učinjeno protiv Boga.

Tako se ponekad čini da je pelagijanstvo kruti oblik moralnog autoritarizma koji naglašava da je čovjek pod obvezom biti bezgrješan, a apsolutno se odbacuje bilo kakav pokušaj izgovora za učinjeni grijeh. Čovjek je rođen bezgrješan i griješi samo promišljenim djelovanjem. Pelagije je naglašavao da su mnoge starozavjetne osobe ostale bezgrješne. Samo onima moralno ispravnima može se dopustiti ulazak u Crkvu – dok je Augustin, sa svojim poimanjem pale ljudske naravi, bio sretan što Crkvu može smatrati bolnicom u kojoj se pali čovjek može obnoviti te postepeno, milošću Božjom, rasti u svetosti.

NARAV MILOSTI

Jedan od najomiljenijih Augustinovih biblijskih tekstova je Ivan 15,5: 'bez mene ne možete učiniti ništa.' Po Augustinu, mi smo, što se tiče našega spasenja, potpuno ovisni o Bogu od početka pa do kraja našeg života. Augustin pozorno razlikuje između prirodnih ljudskih sposobnosti – čovjeku danih kao prirodnih obdarenosti – i dodatnih i posebnih milosnih darâ. Bog nas ne ostavlja ondje gdje prirodno jesmo, onesposobljeni grijehom i u nemogućnosti da budemo izbavljeni, već nam daje milost kako bismo bili iscijeljeni, opravdani i izbavljeni.

Augustinov nazor na ljudsku narav jest u tome da je ona krhka, slaba i izgubljena, te potrebuje božansku pomoć i brigu kako bi se obnovila. Milost je, po Augustinu, Božja velikodušna i poprilično nezaslužena naklonost prema čovjeku, po kojoj može započeti proces iscjeljenja. Ljudska narav potrebuje promjenu po, tako velikodušno danoj, Božjoj milosti. Opće značajke Augustinova stajališta mogu se vidjeti u sljedećem ulomku preuzetom iz važnoga antipelagijanskog spisa *de natura et gratia* ('o naravi i milosti'), koji datira iz 415. godine:

> Ljudska je narav zasigurno bila ispočetka stvorena bez mane i bez poroka (*vitium*); međutim, ljudska narav po kojoj se svatko od nas sada rađa od Adama potrebuje liječnika, jer nije zdrava. Sve dobre stvari što ih ona ima po svome začeću, životu, osjetima i umu, ima od Boga, svoga stvoritelja i tvorca. No, slabosti koje zatamnjuju i onesposobljavaju ove dobre prirodne kvalitete, posljedica čega je da narav potrebuje prosvjetljenje i iscjeljenje, nisu došle od ovog neporočnog tvorca, već su posljedica iskonskog grijeha, koji je učinjen slobodnom voljom (*liberum arbitrium*). Zato je naša grješna narav podvrgnuta pravednoj kazni. Jer, ako smo sada nova stvorenja u Kristu, mi smo, poput svih ostalih, po naravi još uvijek djeca gnjeva. Ali Bog, bogat milosrdem, zbog velike ljubavi kojom nas uzljubi, nas koji bijasmo mrtvi zbog prijestupa, oživi zajedno s Kristom – milošću ste spašeni! – te nas zajedno s njim uskrisi i posadi na nebesima u Kristu Isusu. Ta Kristova milost, međutim, bez koje niti dojenčad niti odrasle osobe ne mogu biti spašene, nije dana kao nagrada za zasluge, već besplatno (*gratis*), te se zato i zove milost (*gratia*).

AUGUSTIN, *De natura et gratia*, iii, 3 – iv, 4.

Treba posebno uočiti vezu koju Augustin pravi između latinskih termina *gratis* ('besplatno' ili 'slobodno') i *gratia* ('milost').

Pelagije je upotrijebio termin 'milost', no tumačio ga je na potpuno drugačiji način. Prvo, milost se razumijeva kao prirodna ljudska sposobnost. Za Pelagija, ljudske sposobnosti ni na koji način nisu iskvarene niti onesposobljene. One su od Boga bile dane čovjeku i određeno je da ih se upotrijebi. Kada je Pelagije ustvrdio da čovjek može, po milosti, odabrati da bude bezgrješan, mislio je na to da prirodne ljudske sposobnosti zaključivanja i volje mogu čovjeka osposobiti da izabere izbjegavati grijeh. Augustin je potom brzo zaključio da ovo nije novozavjetno razumijevanje toga termina.

Drugo, Pelagije razumijeva milost kao izvanjsko prosvjetljenje koje Bog daje čovjeku. Pelagije je naveo nekoliko primjera takvog prosvjetljenja – naprimjer, Deset zapovijedi i moralni primjer Isusa Krista. Milost nas uči o tome koje su naše moralne dužnosti (drugačije ne bismo znali koje su); međutim, ona nam ne pomaže da ih ispunimo. Osposobljeni smo izbjeći grijeh u skladu s Kristovim primjerom i naučavanjem. Bog ne zahtijeva samo savršenstvo ljudskih bića; Bog daje i određene upute o obliku savršenstva koji se zahtijeva – poput obdržavanja Deset zapovijedi ili življenja nalik Kristovu.

Augustin je tvrdio da bi to značilo 'ograničiti milost Božju na zakon i poučavanje'. Prema Augustinu, Novi zavjet navodi milost kao božansku pomoć čovjeku, a ne samo kao moralno vodstvo. Za Pelagija, milost je nešto izvanjsko i pasivno, nešto što je izvan nas. Augustin je milost razumijevao kao stvarnu i otkupiteljsku prisutnost Božju u Kristu u nama, koja nas mijenja; kao nešto što je u čovjeku djelatno.

Za Pelagija, dakle, Bog je stvorio čovjeka i dao upute o tome što je dobro, a što nije dobro – tada se prestao zanimati za čovjeka, osim pri posljednjem, Sudnjem danu. Na taj dan pojedincima će se suditi prema onome jesu li u potpunosti ispunili svoje moralne obveze. Neuspjeh vodi k vječnoj osudi. Pelagijeve stroge opomene za moralno savršenstvo karakterizirane su njegovim naglaskom na mračnoj sudbini onih koji to ne budu uspjeli činiti.

Po Augustinu, međutim, Bog je stvorio čovjeka kao dobrog, a tada je čovjek otpao od Boga – a Bog je, činom milosti, došao spasiti palog čovjeka od njegove osude. Bog nam pomaže time što nas iscjeljuje, prosvjetljava, i neprekidno nas osnažuje i djeluje u nama kako bi nas obnovio. Po Pelagiju, čovjeku je samo trebalo pokazati što treba činiti i tada ga se moglo bez pomoći ostaviti da to čini; za Augustina, čovjeku je trebalo pokazati što činiti i tada mu pažljivo pomagati u svakom trenutku, kako bi se tom cilju barem približilo, ako ne i ispunilo ga.

TEMELJ SPASENJA

Za Augustina, čovjek je opravdan milošću: čak su i čovjekova dobra djela posljedica Božjeg djelovanja u paloj ljudskoj naravi. Sve što vodi prema spasenju jest slobodni i nezasluženi dar Božji, poklonjen iz ljubavi prema grješnicima. Po smrti i uskrsnuću Isusa Krista Bog je u mogućnosti baviti se palim čovječanstvom na ovaj izvanredan i milostiv način, dajući nam ono što ne zaslužujemo (spasenje) i uzimajući od nas ono što zaslužujemo (osudu).

Pri ovom pitanju vrlo je važno Augustinovo izlaganje prispodobe o radnicima u vinogradu (Matej 20,1–10). Kao što ćemo vidjeti, Pelagije je tvrdio da je Bog nagradio svakog pojedinca isključivo na temelju njegove zasluge. Augustin je, međutim, naglasio da ova prispodoba upućuje na to da je temelj nagrade dane pojedincu upravo obećanje koje je bilo dano tom pojedincu. Augustin je naglasio da radnici nisu u polju radili jednako vrijeme, no svima je isplaćena ista plaća (jedan denar). Vlasnik vinograda svakomu je pojedincu obećao platiti denar za vrijeme koje je pojedinac radio od časa svog zaposlenja pa sve do zalaska sunca – čak i ako to znači da su neki radili čitav dan, a neki samo jedan sat.

Augustin je tako povukao važan zaključak: da je temelj našega opravdanja božansko obećanje milosti koje nam je dano. Bog je vjeran tom obećanju te opravdava grješnike. Kao što radnici koji su u vinogradu započeli raditi u kasnim satima ne zaslužuju plaću za cijeli dan, osim po milostivu obećanju vlasnika, tako i grješnici ne mogu zahtijevati opravdanje i vječni život, osim po milostivu Božjem obećanju koje vjerom prihvaćaju.

Za Pelagija, međutim, čovjek je opravdan na temelju svojih zasluga: čovjekova dobra djela posljedica su potpuno autonomne slobodne ljudske volje u izvršavanju zahtjeva koji su postavljeni od Boga. Neuspjeh ispunjavanja tih zahtjeva suočava pojedinca s prijetnjom vječne osude. Isus Krist uključen je u spasenje samo utoliko ukoliko on, svojim djelovanjem i naučavanjem, objavljuje točno ono što Bog zahtijeva od pojedinca. Ako Pelagije može govoriti o 'spasenju u Kristu', onda to čini samo u smislu 'spasenja putem nasljedovanja Kristova primjera'.

Jasno je dakle da su pelagijanstvo i augustinizam predstavljali dva radikalno različita nazora po pitanju razumijevanja naravi odnosa između Boga i čovjeka. Augustinizam će vremenom postati prihvaćen u zapadnoj teološkoj tradiciji; bez obzira na to, pelagijanstvo je tijekom vremena vršilo veliki utjecaj na mnoge kršćanske pisce, ne samo na one koji su smatrali da naglasak na nauku o milosti može odveć lako dovesti do obezvrjeđivanja ljudske slobode i moralne odgovornosti.

Sinoda u Arlesu – gradu u južnoj Francuskoj – važan je svjedok ranih reakcija na pelagijansku kontroverzu. Iako je datum održavanja ove sinode dvojben, čini se da je održana oko 470. godine. Sinoda je osudila niz pretpostavki koje su po naravi očito pelagijanske, te potvrdila one koje su po naravi više augustinske. Među onima koje su osuđene, nalaze se sljedeće.

1 Da je nakon Adamova pada prestala postojati mogućnost ljudskoga slobodnog izbora [*arbitrium voluntatis*];
2 Da Krist, naš Gospodin i Spasitelj, nije umro za spasenje svih ljudi;
3 Da Božje predznanje nasilno nagoni ljude prema smrti, ili da oni koji propadaju, propadaju Božjom voljom.

Pojedinosti prema prikazu u Pismu Luciju od strane Fausta iz Rieza (Regija) (473.), u: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, sv. 20, ur. A. Engelbrecht, Tempsky, Beč, 1891., str. 165–166.

Nasuprot tomu, utvrđeni su sljedeći iskazi:
1 Ljudski trud i nastojanje trebaju biti sjedinjeni s Božjom milošću.
2 Čovjekova slobodna volja (*libertas voluntatis*) nije uništena, nego je umanjena i oslabljena (*non extinctam sed adtenuatam et infirmatam esse*).
3 Oni koji su spašeni još uvijek mogu biti izgubljeni, a oni koji su propali mogu biti spašeni.

Pelagijanska je kontroverza očito postavila pitanje o odnosu između milosti i zasluga, a o kojemu se opširno raspravljalo za vrijeme augustinske renesanse u srednjem vijeku. U nastavku ćemo istražiti neka od tih postavljenih pitanja.

KONCEPCIJA O MILOSTI I ZASLUGAMA

Velike su bile reperkusije pelagijanske kontroverze. Ona je potakla raspravu o brojnim pitanjima koja su se ticala Crkve, posebice tijekom srednjovjekovnog razdoblja u kojemu je Augustinovo naslijeđe bilo podvrgnuto procesu vrjednovanja i razvijanja. Posebno opširno raspravljala su se dva pojma: milost i zasluge. Može se reći da je Augustin, zbog pelagijanske kontroverze, potaknuo suvremenu raspravu o značenju ovih obaju pojmova.

U svome središtu, pojam 'milost' (*gratia*) ima veze s idejom 'dara'. Ovu je ideju preuzeo Augustin koji naglašava da je spasenje Božji dar, a na nagrada. Time se ujedno ustvrđuje napetost između ideje o 'milosti' i ideje o 'zaslugama', pri čemu prva označava dar, a druga nagradu. Pitanje je, ustvari, puno složenije od ove naznake, te zahtijeva pozorniju raspravu. Razmotrit ćemo u nastavku srednjovjekovnu raspravu o značenju ovih pojmova kako bismo opisali neke probleme o kojima raspravljamo, a što ujedno predstavlja pozadinsku građu za razumijevanje reformacijskih rasprava o ovim problemima.

MILOST Augustin je izložio narav milosti upotrebljavajući nekoliko slika, a što je već ranije spomenuto. Dvije se takve slike mogu u ovom kontekstu još jednom spomenuti.

Prvo, milost se razumijeva kao sila koja oslobađa ljudsku narav od samonametnutoga zatočeništva pod grijehom. Augustin je upotrijebio termin 'zatočena slobodna volja' (*liberum arbitrium captivatum*) kako bi opisao slobodnu volju koja je pod velikim utjecajem grijeha, te je tvrdio da je milost sposobna osloboditi slobodnu volju od ovoga nagnuća, to jest ishoditi 'oslobođenu slobodnu volju' (*liberum arbitrium liberatum*). Da se vratimo na analogiju vage: milost otklanja utege koji su na vagi zla i omogućuje nam da prepoznamo punu vrijednost činjenice što smo izabrali Boga. Stoga je Augustin mogao tvrditi da milost, daleko od toga da bi ukidala ili kompromitirala ljudsku slobodnu volju, ustvari omogućuje ljudsku slobodnu volju.

Drugo, milost se razumijeva kao iscjeljiteljica ljudske naravi. Jedna od Augustinovih najdražih analogija za Crkvu jest ona o bolnici prepunoj bolesnika. Kršćani su oni koji prepoznaju da su bolesni i traže liječničku pomoć kako bi bili iscijeljeni. Tako se Augustin poziva na prispodobu o dobrom Samarijancu (Luka 10,30–34) kada tvrdi da je ljudska narav poput čovjeka ostavljenog da umre na cesti, sve dok ga Samarijanac (koji, prema Augustinu, predstavlja Krista kao otkupitelja) ne spasi i izliječi. Na temelju ovakvih slika, Augustin tvrdi da je ljudska narav nezdrava i potrebita je izlječenja.

Istražujući djelovanja milosti, Augustin je razvio tri glavna pojma koja su imala veliki utjecaj na zapadnu teologiju. To su sljedeće tri kategorije.

1 *Milost koja pretječe.* Latinski termin *preveniens* doslovno znači 'ići ispred'; govorenjem o 'milosti koja pretječe' Augustin brani svoje karakteristično stajalište koje kaže da Božja milost djeluje u ljudskim životima prije obraćenja. Milost 'ide ispred' čovjeka pripremajući ljudsku volju na obraćenje. Augustin naglašava da milost ne postaje djelatna u ljudskom životu samo nakon obraćenja; proces koji vodi do obraćenja jest onaj proces pripreme u kojemu je djelatna Božja milost koja pretječe.

2 *Djelatna milost.* Augustin naglašava da Bog utječe na obraćenje grješnika bez njihove pomoći. Obraćenje je čisto božanski proces u kojemu Bog djeluje na grješnika. Termin 'djelatna milost' upotrebljava se kako bi se ukazalo na to da milost koja pretječe ne ovisi o ljudskome sudjelovanju kako bi postala djelatnom, za razliku od sudjelatne milosti.

3 *Sudjelatna milost.* Postigavši obraćenje grješnika, Bog sada surađuje s obnovljenom ljudskom voljom u postizanju obnove i rasta u svetosti. Oslobodivši slobodnu volju iz zatočeništva grijeha, Bog je sada u mogućnosti

surađivati s tom oslobođenom voljom. Augustin upotrebljava termin ‘sudjelatna milost’ kako bi označio način na koji milost djeluje u ljudskoj naravi nakon obraćenja.

Teolozi ranoga srednjeg vijeka općenito su smatrali riječ ‘milost’ kraticom za Božju milostivost ili darežljivost. Međutim, sve veći pritisak za usustavljivanjem vodio je do razvoja sve točnijega i preciznijega jezika o milosti. Najvažniji iskaz srednjovjekovnog razumijevanja naravi i svrhe milosti je onaj Tome Akvinskoga. Iako Toma Akvinski veoma poštuje Augustinovu analizu milosti, jasno je da on također uočava značajne dvojbe glede njezine održivosti. Povučena je temeljna razlika između dva tipa milosti, kako je naznačeno u nastavku.

1. *Aktualna milost* (često označavana latinskim sloganom *gratia gratis data*, ili ‘milost besplatno dana’). Toma Akvinski istu razmijeva kao niz božanskih djelovanja ili utjecaja na ljudsku narav.
2. *Habitualna* milost (često označavana latinskim sloganom *gratia gratis faciens* ili ‘milost koja čini [Bogu] milim’).* Toma Akvinski razumijeva je u smislu da ona označava stvoreni habitus milosti u ljudskoj duši. Ovaj je pojam težak i zahtijeva daljnje objašnjenje.

* Ili, ‘milotvorna’ Usp. TOMA AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, preveo Augustin Pavlović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 659. Nap. lektora.

Toma Akvinski tvrdi da postoji ogroman jaz između čovjeka i Boga. Bog ne može uspostaviti svoju izravnu prisutnost u ljudskoj naravi. Umjesto toga, uspostavljena je srednja faza u kojoj se ljudska duša priprema za trajno Božje nastanjenje. Ova trajna promjena ljudske duše naziva se ‘habitus milosti’, gdje termin ‘habitus’ označava ‘nešto što je trajno’. Habitualna milost je tako bit, ‘nešto nadnaravno u duši’. Ovu promjenu u ljudskoj naravi Toma Akvinski smatra temeljem čovjekova opravdanja. Nešto se dogodilo u ljudskoj naravi što joj je omogućilo da bude Bogu prihvatljiva. Dok će reformatori smještavati temelj opravdanja u Božju milostivu naklonost po kojoj su grješnici prihvaćeni kod Boga, Toma Akvinski ustvrđuje potrebu postojanja nekog posrednika u procesu Božjeg prihvaćanja – habitusa milosti, ili ‘habitualne milosti’.

Rasprava Tome Akvinskoga o naravi milosti u *Summa Theologiae* uključuje istraživanje triju smislova uporabe riječi milost u svakodnevnom životu.

TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 110, a. 1.

> Onako kao što se upotrebljava u svakodnevnom životu, ‘milost’ se obično razumijeva na tri načina. Prvo, može označavati nečiju naklonost. Tako se, naprimjer, kaže da vojnik ima kraljevu naklonost – to jest, da je u kraljevoj milosti. Drugo, može značiti dar koji je slobodno dan, kao što se kaže: ‘Činim ti ovu milost.’ Treće, može značiti odgovor na slobodno udijeljeni dar, kao što se kaže da dajemo zahvalnost za sve milosti koje primamo. Stoga, drugi od ovih smislova ovisi o prvom, jer netko nekom drugomu udjeljuje dar zbog svoje ljubavi prema njemu. A treće ovisi o drugome, jer je zahvalnost primjerena daru koji je slobodno dan. Ako se ‘milost’ razumijeva bilo u drugome ili trećemu smislu riječi jasno je da ona ostavlja nešto u onome koji je prima – bilo da je to slobodno dani dar ili zahvalnost za taj dar ... Reći da netko ima Božju milost, znači reći da postoji nešto nadnaravno u duši što dolazi od Boga.

Ovaj argument Tome Akvinskoga utemeljen je na spoznaji da je svaki smisao riječi 'milost' u konačnici podređen pojmu da je svatko tko na ovaj način ima 'naklonost' posljedično tome promijenjen. Drugim riječima, 'imati Božju milost' znači posjedovati Božju naklonost na takav način da se događa nadnaravna promjena u duši onoga koji je pronašao naklonost. Ova 'promjena' je opisana slikama o nadnaravnom habitusu milosti – to jest, o trajnoj promjeni u primatelju, a ne o nizu prolaznih milostivih djela.

Ideja o 'habitualnoj milosti' postala je predmetom velike kritike u kasnome srednjem vijeku. Vilim Ockam, oboružan svojom slavnom 'britvom', nastojao je iz svakoga pojedinog područja teologije izbaciti nepotrebne pretpostavke. Tako mu se i ideja o habitualnoj milosti činila potpuno nepotrebnom. Bog je bio savršeno sposoban izravno prihvatiti grješnika bez potrebe za posredničkom fazom ili posredničkim entitetom. Načelo, 'Bog može izravno činiti ono što bi se inače moglo načiniti uz pomoć posredničkih uzroka' navelo je Ockama da dovede u pitanje potrebu za habitualnom milošću. Njegov je argument bio toliko uvjerljiv da je, do kraja petnaestog stoljeća, to poimanje općenito smatrano diskreditiranim. Sve se više milost razumijevala u smislu 'milostive Božje naklonosti' – to jest, kao božanski stav, a ne kao neka bit.

ZASLUGE

Pelagijanska je kontroverza svratila pozornost na pitanje je li spasenje nagrada za dobro ponašanje ili je ono besplatan Božji dar. Rasprava je uputila na važnost razjašnjavanja točnog značenja riječi 'zasluga'. Još jednom, srednjovjekovno je razdoblje bilo ono koje je razjasnilo taj termin. Do Tome Akvinskoga, postignut je dogovor oko sljedećih točaka.

1 Ne postoji način na koji ljudska bića mogu, na temelju striktne pravde, svojatati spasenje kao neku 'nagradu'. Spasenje je čin Božje milosti u kojemu su grješnici osposobljeni dobiti nešto što bi inače ostalo nedostupno. Prepuštena samo svojim pokušajima, ljudska bića ne bi bila u mogućnosti postići svoje spasenje. Nazor da ljudi mogu, putem svojih postignuća, zaslužiti svoje spasenje odbačen je kao pelagijanski.

2 Grješnici ne mogu zaslužiti spasenje jer ne postoji ništa što bi oni mogli učiniti ili postići, a što obvezuje Boga da ih nagradi vjerom ili opravdanjem. Početak kršćanskog života isključivo je stvar milosti. No, iako Božja milost *djeluje* na grješnike kako bi se postiglo njihovo obraćenje, ona kasnije *sudjeluje* s njima kako bi se postigao njihov rast u svetosti. I to sudjelovanje vodi k zasluzi po kojoj Bog nagrađuje moralna djela vjernikâ.

3 Ustanovljeno je razlikovanje između dvije vrste zasluga: zasluge *de congruo* i zasluge *de condigno*. *De condigno* zasluge su one koje se opravdavaju na temelju moralnih djela konkretnog pojedinca; *de congruo* zasluge temelje se na Božjoj darežljivosti.

U kontekstu ovog općeg dogovora o naravi zasluga, u kasnome srednjem vijeku razvila se rasprava o krajnjem temelju zasluge, te su se razlikovala dva konkurentna stajališta. Ova rasprava opisuje rastući utjecaj voluntarizma u kasnome srednjem vijeku. Starije stajalište, koje se može opisati kao *intelektualističko*, predstavljaju pisci poput Tome Akvinskog. Akvinski se zalagao za izravno proporcionalno prikazivanje odnosa između moralne i zaslugovne vrijednosti nekog djelovanja od strane vjernika. Božji um prepoznaje unutarnju vrijednost nekog djelovanja i primjereno ga nagrađuje.

Nasuprot tomu, voluntaristički pristup, čijim je predstavnikom Vilim Ockam, postavlja naglasak na Božjoj volji. Bog određuje zaslugovnu vrijednost djelovanja činom božanske volje. Po Ockamu, intelektualistički je pristup kompromitirao Božju slobodu, jer je Boga predočio kao takvog koji je dužan nagraditi moralno djelovanje. Braneći božansku slobodu, Ockam je tvrdio da Bog mora biti slobodan nagraditi ljudsko djelovanje na prikladan način. Ne postoji stoga izravna veza između moralne i zaslugovne vrijednosti ljudskog djelovanja. Prema njegovim kritičarima, Ockam je, čini se, ukinuo vezu između ljudskoga i božanskog poimanja pravde i čestitosti – tomu ćemo se problemu vratiti kada budemo razmatrali pitanje predestinacije koja dovodi u središte ulogu Božje volje.

Naša se pozornost sada okreće prema velikoj kontroverzi koja je podijelila Crkvu u vrijeme reformacije i koja ima središte u nauku o opravdanju vjerom.

NAUK O OPRAVDANJU VJEROM

Kao što smo već vidjeli, ideja o tome da Kristovo djelo na križu otvara nov način postojanja ljudskih bića izrečena je u brojnim metaforama i slikama, poput 'spasenja' i 'otkupljenja', najprije u novozavjetnim spisima (napose u Pavlovim poslanicama), a potom u kršćanskom teološkom promišljanju zasnovanom na ovim tekstovima.

Tijekom protestantske reformacije u šesnaestom stoljeću došlo je do temeljite promjene u govoru o spasenju. Raniji kršćanski teolozi – poput Augustina –davali su prvenstvo onim novozavjetnim tekstovima koji su upotrebljavali jezik 'spasenja po milosti' (naprimjer, Efežanima 2,5). No Lutherovo hrvanje s pitanjem kako Bog može prihvatiti grješnika dovelo ga je do usredotočenja na one ulomke u kojima Pavao prvenstveno govori o 'opravdanju vjerom' (naprimjer, Rimljanima 5,1–2). Iako se može uočiti isti temeljni smisao u oba konteksta, *jezik* koji se upotrebljava za izražavanje tog smisla je drugačiji. Jedan od najvažnijih utjecaja reformacije jest zamjena govora o 'spasenju po milosti' s govorom o 'opravdanju vjerom'.

Smatralo se da se nauk o opravdanju bavi pitanjem što pojedinac treba činiti kako bi mogao biti spašen. Kako upućuju tadašnji izvori, ovo se pitanje postavljalo sve učestalije na zalasku šesnaestog stoljeća. Uspon humanizma donio je sa sobom nov naglasak na svijesti pojedinca i novu svijest o ljudskoj individualnosti. U zoru ove probuđene svijesti pojedinca došlo je do novog zanimanja za nauk o opravdanju – za pitanje kako ljudska bića, *kao individue*, mogu ući u odnos s Bogom. Kako se grješnik tomu može nadati? Ovo je pitanje ležalo u srcu teološkog zanimanja Martina Luthera i prevladavalo je prvom fazom reformacije. Važnost nauka u ovom razdoblju detaljnije ćemo ramotriti počevši s Lutherovom raspravom o njemu.

TEOLOŠKI PROBOJ MARTINA LUTHERA

Luther je 1545-e, godinu dana prije svoje smrti, napisao predgovor prvom svesku cjelovitog izdanja svojih djela na latinskom jeziku, u kojemu je opisao kako je došlo do njegova rascjepa s Crkvom njegova vremena. Predgovor je očito napisan s ciljem da predstavi Luthera čitateljstvu koje možda nije znalo kako je došlo do toga da je Luther usvojio radikalne reformacijske nazore koji se povezuju s njegovim imenom. U svome 'autobiografskom fragmentu' (kako se isti obično naziva), Luther je nastojao čitateljima pružiti pozadinsku informaciju o razvoju njegova reformatorskog poziva. Nakon bavljenja nekim povijesnim pitanjima, opisao je, pripovijedajući o 1519. godini, svoje osobne poteškoće nastale pri suočenju s problemom 'Božje pravednosti':

MARTIN LUTHER, Predgovor latinskim djelima (1545.), u: *D. Martin Luthers Werke: Kristische Gesamtausgabe*, sv. 54, Bohlau, Weimar, 1938., str. 185–186.

> Žarko sam želio razumjeti Pavla u njegovoj poslanici Rimljanima. No, ono što me sprječavalo da to učinim nije toliko bio nedostatak hrabrosti pred izričajem u prvom poglavlju: 'Jer pravednost se Božja ... u njemu otkriva' (Rimljanima 1,17). Jer, mrzio sam taj izričaj, 'Božja pravednost', za koji su me učili da ga razumijevam kao pravednost po kojoj je Bog pravedan i kažnjava nepravedne grješnike. Premda sam kao redovnik živio neporočno, osjećao sam da sam grješnik s nečistom savješću pred Bogom. Također nisam mogao vjerovati da sam mu svojim djelima udovoljavao. Daleko od toga da sam volio pravednoga Boga koji kažnjava grješnike. U stvari, ja sam ga mrzio ... Očajno sam želio znati što je Pavao mislio reći u ovom ulomku. Konačno, meditirajući danonoćno nad odnosom unutar riječi 'Jer pravednost se Božja ... u njemu otkriva kao što je pisano: 'Pravednik će od vjere živjeti'', počeo sam razumijevati tu 'Božju pravednost' kao onu po kojoj pravedna osoba živi po Božjemu daru (vjeri); i ta rečenica, ' Jer pravednost se Božja ... otkriva', odnosi se na pasivnu pravednost, po kojoj nas milostivi Bog opravdava vjerom, kao što je pisano, 'pravednik će od vjere živjeti'. Istoga sam se trena osjećao kao da sam nanovorođen, i kao da sam ušao kroz otvorena vrata samoga raja. Od tog trenutka gledao sam na čitavo Pismo u novom svjetlu ... I sada, ondje gdje sam nekoć mrzio izričaj 'Božja pravednost', sada sam ga zavolio i hvalio ga kao najdražeg od svih izričaja, tako da je taj Pavlov ulomak za mene postao samim vratima raja.

O čemu to Luther priča u ovome slavnom ulomku koji odjekuje oduševljenjem zbog otkrića? Očito je da se njegovo razumijevanje 'Božje pravednosti' radikalno promijenilo. Koja je, međutim, narav te promjene?

Temeljna promjena je bitna. Prvotno, Luther je preduvjetom opravdanja smatrao ljudska djela, nešto što grješnik treba učiniti prije no što će on ili ona biti opravdani. Čitanjem Augustina, sve je više bio uvjeren da je to nemoguće, te je 'Božju pravednost' mogao tumačiti samo kao *kažnjavajuću* pravednost. No, u ovom ulomku on opisuje kako je otkrio 'novo' značenje ovog izričaja – to je pravednost koju Bog *daje* grješniku. Drugim riječima, sâm Bog ispunjava preduvjet i milostivo daje grješniku ono što bi inače zahtijevao za njegovo opravdanje. Mogla bi nam pomoći analogija (kojom se Luther ne služi) za isticanje razlike između ovih dvaju pristupa.

Zamislite da ste u zatvoru i da vam se nudi sloboda uz veliku jamčevinu. Obećanje je realno i, ukoliko možete ispuniti preduvjete, obećanje će se ispuniti. Kao što smo ranije primijetili, Pelagije polazi od pretpostavke koju, barem dijelom, ispočetka dijeli i Luther: da negdje imate položen potrebni novac. Kako vaša sloboda vrijedi puno više, nudi vam se nagodba. Tako plaćate jamčevinu. To ne predstavlja teškoću sve dok imate potrebnih sredstava.

Luther je, međutim, sve više dijelio Augustinov nazor – da grješno čovječanstvo jednostavno ne posjeduje potrebna sredstva za ispunjenje tog uvjeta. Da se vratimo na našu analogiju: Augustin i Luther polaze od pretpostavke da, ukoliko nemate potrebni novac, obećanje slobode malo vam znači. Stoga je i za Augustina i za Luthera dobra vijest, evanđelje, u tome da vam je dân potrebni novac s kojim možete kupiti svoju slobodu. Drugim riječima, netko je drugi za vas ispunio taj uvjet.

Lutherova spoznaja, koju opisuje u svome autobiografskom ulomku, jest u tome da Bog kršćanskog evanđelja nije strogi sudac koji nagrađuje pojedince prema njihovim zaslugama, već je on milostivi Bog koji izlijeva na grješnike pravednost kao dar. Stručnjaci koji se bave Lutherom općenito su suglasni da je njegova teologija o opravdanju doživjela odlučnu promjenu negdje u 1515. godini.

LUTHER O VJERI KOJA OPRAVDAVA

Središnja točka Lutherovih spoznaja bila je nauk o 'opravdanju samo vjerom'. Ideja o 'opravdanju' već nam je poznata. No, što je s izričajem 'samo vjerom'? Koja je narav opravdavajuće vjere?

'Razlog zašto neki ljudi ne razumiju zašto samo vjera opravdava jest u tome što ne znaju što je vjera'. Pišući ove riječi, Luther skreće našu pozornost na potrebu pobližeg istraživanja naizgled jednostavne riječi 'vjera'. Mogu se istaknuti tri točke koje se odnose na Lutherovu ideju o vjeri, posebno važnu za njegov nauk o opravdanju. Svaku su od tih točaka dalje preuzeli i razvijali pisci poput Calvina, upućujući na to da je Luther dao ključan doprinos razvoju reformacijske misli u ovom pitanju. Te su točke:

1 Vjera označava osobni, prije no čisto povijesni, odnos.
2 Vjera je pouzdanje u Božja obećanja.
3 Vjera sjedinjuje vjernika s Kristom.

Svaku od ovih točaka posebno ćemo razmotriti.

1 Prvo, vjera nije naprosto povijesno znanje. Luther tvrdi da vjera koja se zadovoljava vjerovanjem u povijesnu pouzdanost Evanđeljâ nije vjera koja opravdava. Grješnici su savršeno sposobni vjerovati u povijesne detalje u Evanđeljima; no te činjenice same za sebe nisu dovoljne za istinsku kršćansku vjeru. Spasonosna vjera uključuje vjerovanje i pouzdanje da je Krist rođen *pro nobis* ('za nas'), rođen za nas osobno te da je izvršio djelo spasenja.

2 Drugo, vjeru treba razumjeti kao 'pouzdanje' (*fiducia*). Pojam pouzdanja prevladava u reformacijskim poimanjima vjere, kako na to upućuje Lutherova analogija iz pomorskog života. 'Sve ovisi o vjeri. Osoba koja nema vjeru jest poput onoga koji mora preploviti more, ali toliko se boji da nema povjerenja u lađu. I tako ostaje ondje gdje jest, i nikada ne bude spašen jer

se ne želi ukrcati i preploviti more.' Vjera nije samo vjerovanje da je nešto istinito; već ona znači biti spreman djelovati po toj vjeri i u nju se pouzdati. Da upotrijebimo Lutherovu analogiju: vjera nije samo vjerovanje da lađa postoji – već spremnost da se u tu lađu i uđe.

3 Treće, vjera sjedinjuje vjernika s Kristom. Luther je jasno izrekao ovo načelo u svom djelu iz 1520., *Sloboda kršćanina*, kojega smo ranije u svezi s ovim naveli. Vjera nije slaganje s apstraktnim skupom naukâ, već je ona jedinstvo između Krista i vjernika. Ona je odgovor čitave vjerničke osobe Bogu i vodi povratno prema stvarnoj i osobnoj Kristovoj pristunosti u vjerniku. 'Poznavati Krista znači poznavati njegove blagoslove', napisao je Philip Melanchthon, Lutherov kolega u Wittenbergu. Vjera čini Krista i njegove blagoslove – poput oproštenja, opravdanja i nade – dostupnima vjerniku.

Nauk o 'opravdanju vjerom' ne znači da je grješnik opravdan zbog svoje vjere, to jest, jer on ili ona vjeruju. To bi značilo vjeru držati ljudskim djelom. Luther naglašava da Bog daje sve potrebno za opravdanje i sve što grješnik treba učiniti jest tô prihvatiti. U opravdanju je Bog djelatan, a ljudi su pasivni. Izričaj 'opravdanje milošću *po* vjeri' pobliže razjašnjava značenje ovog nauka: opravdanje grješnika zasniva se na Božjoj milosti, a prihvaća se vjerom.

Nauk o opravdanju vjerom tako je tvrdnja da Bog čini sve što je potrebno za spasenje. Čak je i vjera sáma Božji dar, a ne ljudsko djelo. Sâm Bog ispunjava preduvjet spasenja. Dakle, kao što smo vidjeli, 'Božja pravednost' nije pravednost koja sudi o tome je li netko ispunio preduvjet opravdanja ili nije, već je to pravednost koja nam je dana kako bismo mogli ispuniti taj preduvjet.

POJAM FORENZIČKOG OPRAVDANJA

Jedna od središnjih spoznaja Lutherova nauka o opravdanju samo vjerom jest da je grješnik nesposoban samoga sebe opravdati. Bog je taj koji preuzima inicijativu u opravdanju, dajući sva sredstva potrebna za opravdanje toga grješnika. Jedno od tih sredstava je 'Božja pravednost'. Drugim riječima, pravednost na osnovu koje je grješnik opravdan nije njegova pravednost, već pravednost koju mu je Bog dao. Augustin je ranije naglasio ovu točku: Luther, međutim, čini obrat koji vodi prema razvoju ideje o 'forenzičkom opravdanju'.

Problem o kojemu se govori teško je objasniti, a usredotočuje se na pitanje smještavanja pravednosti koja opravdava. I Augustin i Luther slažu se oko toga da Bog grješnim ljudima milostivo daje pravednost koja ih opravdava. No, gdje je smještena ta pravednost? Augustin je tvrdio da se ona može pronaći u vjernicima; Luther je naglašavao da ona ostaje izvan vjernika. Za Augustina, ta je pravednost unutarnja; za Luthera ona je izvanjska.

Za Augustina, Bog izlijeva opravdavajuću pravednost na grješnika na takav način da ona postaje dijelom te osobe. Kao posljedica, ova pravednost, premda ona dolazi *izvana*, postaje dijelom grješnikove osobe. Za Luthera, ta pravednost uvijek ostaje izvan grješnika: ona je 'tuđa pravednost' (*iustitia aliena*). Bog se prema toj pravednosti odnosi ili je 'uračunava' kao da je ona dijelom grješne osobe. U svojim predavanjima o poslanici Rimljanima, u godinama 1515. – 1516., Luther je razvio ideju o 'tuđoj, Kristovoj pravednosti' nama uračunatoj – a ne udijeljenoj – i to vjerom, kao temeljem opravdanja. Njegovi komentari o Rimljanima 4,7 u tom su smislu posebno važni:

> Budući da su sveci uvijek svjesni svoga grijeha i traže Božju pravednost koja je u skladu s njegovom milošću, Bog ih uvijek smatra kao pravedne. Tako su oni u svojim očima, u stvari, nepravedni. No, Bog ih smatra kao pravedne zbog njihova ispovijedanja grijeha. U stvari, oni su grješnici; no, oni su pravedni time što ih milostivi Bog smatra kao pravedne. Bez da to znaju, oni su pravedni; znajući to, oni su nepravedni. Oni su ustvari grješnici, no pravedni su u nadi.

MARTIN LUTHER, Predavanje o Poslanici Rimljanima (1515.–1516.), u: *D. Martin Luthers Werke: Kristische Gesamtausgabe*, sv. 56, Bohlau, Weimar, 1938., str. 269, str. 272.

Vjernici su pravedni zbog tuđe, Kristove pravednosti, koja im je uračunata – to jest, smatra se kao da je ona njihova, i to vjerom. Ranije smo spomenuli da bitan element Lutherova poimanja vjere jest u tome da ona sjedinjuje vjernike s Kristom. Opravdavajuća vjera omogućuje tako vjerniku povezati se s pravednošću Kristovom, te biti opravdan na toj osnovi. Kršćani su tako 'pravedni time što im je milostivi Bog uračunao pravednost'.

Vjerom je vjernik, Luther tvrdi, zaogrnut Kristovom pravednošću na isti način, kao kad se u Ezekijelu 16,8 govori o tome da Bog svojim skutima prekriva našu golotinju. Za Luthera, vjera je ispravan (ili pravedan) odnos s Bogom. Grijeh i pravednost tako su-postoje; iznutra ostajemo grješnima, no izvanjski smo pravedni u Božjim očima. Iz naše smo perspektive grješni; no iz Božje smo perspektive pravedni.

Luther ne podrazumijeva nužno da je su-postojanje grijeha i pravednosti trajno stanje. Kršćanski život nije statičan, kao da bi – da upotrijebimo vrlo neprecíznu formulaciju – relativna količina grijeha i pravednosti ostala čitavo vrijeme ista. Luther je savršeno svjestan da je kršćanski život dinamičan, jer vjernik raste u pravednosti. Njegov je naglasak na tome da postojanje grijeha ne niječe naš kršćanski status. Bog pokriva naš grijeh svojom pravednošću. Ova je pravednost poput zaštitnog pokrivača, pod kojim se možemo boriti sa svojim grijehom.

Ovaj pristup, po Lutheru, dopušta postojanje grijeha u vjernicima dok istovremeno računa na postepenu promjenu u vjernicima i buduće prevladavanje tog grijeha. Nije, međutim, nužno biti savršeno pravedan kako bi se bilo kršćaninom. Grijeh ne upućuje na nevjeru ili otpad od Boga, već na neprekidnu potrebu predanja osobe Božjoj brizi. Luther tako u poznatom izričaju izjavljuje da je vjernik 'istovremeno pravednik i grješnik' (*simul iustus et peccator*); pravedan u nadi, a grješnik u stvarnosti; pravedan u Božjim očima i po obećanju Božjemu, ali grješnik u stvarnosti.

Ove je ideje kasnije razvio Lutherov sljedbenik Philip Melanchthon, kako bi izložio nauk općenito poznat kao 'forenzičko opravdanje'. Dok je Augustin mislio da je grješnik opravdanjem učinjen pravednim, Melanchthon je smatrao da je grješniku samo *uračunata pravednost* odnosno da je on *proglašen pravednim.* Za Augustina, 'pravednost koja opravdava' je *udijeljena*; za Melanchthona ona je *uračunata.* Melanchthon je oštro razlikovao između slučaja 'biti *proglašen* pravednim' i procesa '*učinjenja* nekoga pravednim', označavajući prvo kao 'opravdanje', a potonje kao 'posvećenje' ili 'obnovu'.

Za Augustina, obje su ideje zapravo dva aspekta iste stvarnosti. Prema Melanchthonu, Bog – na božanskom sudištu (*in foro divino*) proglašava božanski sud – da je grješnik pravedan. Ovaj pravni pristup opravdanju uzrokovao je nastanak termina 'forenzičko opravdanje', od latinske riječi *forum* ('tržnica' ili 'sudište') – mjesto koje je u klasičnom Rimu bilo tradicionalno povezano s izvršavanjem pravde.

Važnost ovog teološkog razvoja jest u činjenici da je on označio potpuni raskid s dotadašnjim crkvenim naučavanjem u ovom pitanju. Od vremena Augustina, opravdanje se uvijek smatralo i slučajem proglašenja nekoga pravednim i procesom učinjenja nekoga pravednim. Melanchthonov pojam forenzičke pravednosti radikalno se od toga razlikovao. Kako su ga preuzeli gotovo svi glavni kasniji reformatori, taj je nauk počeo predstavljati standardnu razliku između protestantskih crkava i Rimokatoličke crkve toga vremena.

Uz različita shvaćanja o tome kako je grješnik opravdan, postojalo je i dodatno razilaženje oko primarnoga značenja riječi 'opravdanje'. Kao što ćemo vidjeti, Tridentski je koncil, koji je bio konačni rimokatolički odgovor na protestantski izazov, ponovno potvrdio Augustinove nazore o naravi opravdanja, a Melancthonove je nazore osudio kao potpuno neprimjerene.

CALVIN O OPRAVDANJU

Model opravdanja, koji je postepeno prevladao u kasnoj reformaciji, formulirao je Calvin 1540-ih i 1550-ih godina. Calvin određuje opravdanje na sljedeći način:

JOHN CALVIN, *Institutes*, III. xi. 2, 23.

> Biti opravdan u Božjim očima znači biti smatran pravednim na Božjemu sudu, te biti od Boga prihvaćen na temelju te pravednosti ... Opravdana osoba je netko tko je, mimo pravednosti po djelima, prionuo vjerom uza Kristovu pravednost te se, odjenuvši njome, pojavljuje u Božjim očima ne kao grješnik, već kao pravedna osoba. Stoga se opravdanje treba naprosto razumjeti kao prihvaćanje po kojemu nas Bog prima pod svoju naklonost kao pravedne ljude. Kažemo da se ono sastoji u otpuštanju grijeha i uračunavanju Kristove pravednosti ...
> Nesumnjivo je da mi postižemo opravdanje u Božjim očima samo posredovanjem Kristove pravednosti. To je isto kao da kažemo da vjernici nisu u sebi pravedni, već su to na temelju uračunavanja Kristove pravednosti, nečega što treba pažljivo spomenuti... Naša pravednost nije u nama, već u Kristu. Mi je posjedujemo samo zato što smo dionici u Kristu; u stvari, s njim posjedujemo sva bogatstva.

Osnovni element ovog pristupa može se sažeti na sljedeći način. Vjera sjedinjuje vjernika s Kristom u 'mistično jedinstvo'. (Ovdje Calvin ponovno potvrđuje Lutherov naglasak na Kristovoj stvarnoj i osobnoj prisutnosti u vjernicima, uspostavljenoj vjerom.) Ovo jedinstvo s Kristom ima dvojak učinak, kojega Calvin označava kao 'dvostruka milost'. Prvo, jedinstvo vjernika s Kristom izravno vodi k čovjekovu *opravdanju*. Po Kristu, vjernik je proglašen pravednim u Božjim očima. Drugo, na temelju jedinstva vjernika s Kristom – a *ne* na temelju njegova ili njezina opravdanja – vjernik započinje proces suobličenja s Kristom kroz obnovu. Calvin tvrdi da su i opravdanje i obnova posljedice jedinstva vjernika s Kristom, po vjeri.

TRIDENTSKI KONCIL O OPRAVDANJU

Do 1540. Lutherovo se ime pročulo diljem Europe. Njegovi su se spisi čitali i proučavali s različitim oduševljenjem, čak i u najvišim crkvenim krugovima u Italiji. Nešto se trebalo učiniti ukoliko se željelo da Katolička crkva ponovno zadobije vjerodostojnost u ovim pitanjima. Tridentski koncil, sazvan 1545., započeo je dugi proces formuliranja sveobuhvatnog odgovora Lutheru. U programu koncila visoko je kotirao nauk o opravdanju.

Šesta sjednica Tridentskog koncila privedena je kraju 13. siječnja 1547. Tridentski je koncil s velikim stupnjem jasnoće iznio rimokatolički nauk o opravdanju. ('Tridentski' je pridjev izveden od 'Trident'.) Tridentska kritika Lutherova nauka o opravdanju može se razdijeliti u četiri glavna dijela:

1 narav opravdanja
2 narav pravednosti koja opravdava
3 narav vjere koja opravdava
4 sigurnost spasenja

Svaki od ovih dijelova pojedinačno ćemo razmotriti.

1 *Narav opravdanja.* U svojoj ranijoj fazi, oko 1515.–1519., Luther je bio sklon razumijevati opravdanje kao proces u kojemu se grješnik, procesom unutarnje obnove, postupno preobražava slici Isusa Krista. Međutim, u svojim kasnijim spisima, koji datiraju iz sredine 1530-ih nadalje, a vjerojatno pod utjecajem Melanchthonova više forenzičkog pristupa opravdanju, Luther je opravdanje počeo razumijevati kao činjenicu proglašenja nekoga pravednim, a ne kao proces postajanja pravednim. Sve je više na opravdanje gledao kao na događaj koji je nadopunjen zasebnim procesom preporođenja i unutarnje obnove pod djelovanjem Duha Svetoga. Opravdanje mijenja izvanjski status grješnika 'u Božjim očima' (*coram Deo*), dok obnova mijenja unutarnju narav grješnika.

Trident se snažno suprotstavio ovom stavu i gorljivo je branio ideju, izvorno povezanu s Augustinom, da je opravdanje proces preporođenja i obnove u ljudskoj naravi, a što rezultira promjenom kako izvanjskog statusa tako i unutarnje naravi grješnika. Četvrto poglavlje 'Dekreta o opravdanju' iznosi sljedeću preciznu definiciju opravdanja:

> Tim riječima naznačava se opis opravdanja neopravdanih, kako bi iz onog stanja u kojem se čovjek rađa kao dijete prvog Adama, prešao u stanje milosti i 'posinstva' [Rim 8,15] Božjeg po drugom Adamu, Isusu Kristu našem Spasitelju; taj pak prijelaz poslije objave evanđelja nije moguć bez kupke preporođenja, ili želje za njom, kao što je napisano: 'Ako se tko ne rodi iz vode i Duha ne može ući u kraljevstvo Božje' [Iv 3,5].

Prevedeno prema: DENZINGER, *Nav. djelo*, 'Dekret o opravdanju', 6. sjednica, poglavlje 4, § 1524, str. 332.

Opravdanje tako uključuje ideju preporođenja. Ovaj kratak iskaz iznijet je u sedmom poglavlju dekreta, gdje se naglašava da opravdanje 'nije samo oproštenje grijeha već i posvećenje i obnova unutarnjeg čovjeka slobodnim prihvaćanjem milosti i darova, po čemu čovjek od neopravdanog postaje opravdan'. To je nadalje naglašeno u kanonu 11 o opravdanju, koji osuđuje svakoga tko naučava da se opravdanje sastoji 'samo u primjeni Kristove pravednosti ili samo oproštenjem grijeha, isključujući milost i ljubav ... ili pak da je milost kojom bivaju opravdani samo Božja naklonost'.

Ukratko dakle, Trident je zadržao srednjovjekovnu tradiciju koja se može datirati još od Augustina, a koja je opravdanje razumijevala kao događaj i proces – događaj proglašenja pravednim po Kristovu djelu i proces učinjenja pravednim po unutarnjem djelovanju Duha Svetoga. Reformatori poput Melanchthona i Calvina razdvajali su te dvije stvarnosti, držeći da riječ 'opravdanje' upućuje samo na proces proglašenja nekoga pravednim; pridruženi proces unutarnje obnove, kojeg su nazivali 'posvećenjem' ili 'preporođenjem', smatrali su teološki zasebnim.

Tako je nastala ozbiljna pomutnja: rimokatolici i protestanti smatrali su da ista riječ 'opravdanje' znači dvije vrlo različite stvari. Trident je upotrijebio termin 'opravdanje' koje je, po protestantima, uključivalo značenje *kako* opravdanja *tako* i posvećenja.

2. *Narav opravdavajuće pravednosti.* Luther je postavio naglasak na činjenicu da grješnici u sebi ne posjeduju pravednost. Nemaju u sebi ništa što bi se ikada moglo smatrati temeljem Božje milostive odluke da ih opravda. Lutherov nauk o 'tuđoj, Kristovoj pravednosti' (*iustitia Christi aliena*) razjasnio je da se pravednost koja opravdava grješnika nalazi izvan njega. Ona je uračunata, ne udijeljena; izvanjska, a ne unutarnja.

Rani kritičari reformacije tvrdili su, slijedeći Augustina, da su grješnici opravdani na temelju unutarnje pravednosti, koja je od Boga milostivo ulivena ili ucijepljena u njihove osobe. Sáma je pravednost dana kao čin milosti; ona nije bila nešto zasluženo. No, tvrdili su, mora nešto postojati u ljudima što bi Bogu omogućilo da ih opravda. Luther je odbacio takvu ideju. Bog pojedince može opravdati izravno, prije no putem nekoga posredničkog dara pravednosti.

Trident je snažno branio Augustinovu ideju o opravdanju na temelju unutarnje pravednosti. Sedmo poglavlje savršeno razjašnjuje ovu točku:

DENZINGER, *Nav. djelo*, § 1529-1530, str. 333-334.

> Konačno, jedini formalni uzrok je pravednost Božja, ne kojom je on sam pravedan, nego kojom nas čini pravednima, kojom se naime od njega darovanom (pravednošću) obnavljamo u duhu svoje pameti, ne samo da se nazivamo, nego se zaista opravdanima zovemo i jesmo ... nitko ne može biti opravdan, ako mu se ne udijele zasluge trpljenja Gospodina našega Isusa Krista.

Izričaj 'jedini formalni uzrok' potrebuje objašnjenje. 'Formalni' uzrok je *izravan* ili najneposredniji uzrok nečega. Trident tako izjavljuje da je izravni uzrok opravdanja pravednost koju nam Bog milostivo udjeljuje – nasuprot udaljenijim uzrocima opravdanja, poput 'djelotvornog uzroka' (Bog) ili 'zaslugovnog uzroka' (Isus Krist).

Treba, međutim, također razjasniti uporabu riječi 'jedini'. Jedan od prijedloga za postizanje dogovora između rimokatolika i protestanata, a koji je bio iznimno dobro prihvaćen na vjerskim razgovorima u Ratisbonu* 1541., jest da se trebaju priznati *dva* uzroka opravdanja – izvanjska pravednost (protestantsko stajalište) i unutarnja pravednost (rimokatoličko stajalište). Čini se da je kompromis bio moguć. No, Trident nije za to imao vremena. Uporaba riječi 'jedini' bila je hotimična, njome se nastojalo isključiti ideju o tome da može postojati više od jednoga takvog uzroka. *Jedini* izravan uzrok opravdanja bio je unutarnji dar pravednosti.

* Regensburg ili Ratisbon, od lat. Ratisbone. Nap. lektora.

3. *Narav opravdavajuće vjere.* Lutherov nauk o opravdanju samo vjerom žestoko se kritizirao. Kanon 12, kada odbacuje ideju da 'vjera koja opravdava nije ništa drugo nego pouzdanje u Božje milosrđe kojim se opraštaju grijesi radi Krista', osuđuje središnji aspekt Lutherova poimanja opravdavajuće vjere. Ovo odbacivanje Lutherova nauka o opravdanju dijelom odražava gore spomenutu dvojakost glede značenja termina 'opravdanje'. Trident je bio uznemiren činjenicom da svatko treba vjerovati kako može biti opravdan vjerom – u tridentskom smislu te riječi – bez potrebe za poslušnošću ili duhovnom obnovom. Trident je, tumačeći da 'opravdanje' znači kako početak kršćanskog života tako i njegovo nastavljanje i rast, vjerovao da Luther tvrdi kako je puko povjerenje u Boga (bez potrebe da Bog promijeni i obnovi grješnika) temelj čitavoga kršćanskog života.

Luther, međutim, doista nije zastupao ovo stajalište, iako je njegov povremeno više vrišteći način izražavanja mogao omogućiti nastanak ovakvog nesporazuma. Radije, Luther je tvrdio da kršćanski život započinje vjerom i samo vjerom; dobra djela slijede opravdanje, ali ga ne uzrokuju. Sâm je Trident bio savršeno spreman priznati kako kršćanski život započinje vjerom i tako se uistinu približiti Lutherovu stajalištu. Kao što poglavlje 8 Dekreta o opravdanju izjavljuje, 'zbog toga se kaže da se opravdavamo po vjeri, jer vjera je početak ljudskog spasenja, temelj i korijen svakog opravdanja, bez koje je nemoguće omiljeti Bogu'. Ovo je vjerojatno klasični primjer teološkog nesporazuma koji počiva na dvojbenom značenju glavnoga teološkog termina.

4. *Sigurnost spasenja.* Za Luthera, kao i općenito za reformatore, čovjek može biti siguran u svoje spasenje. Spasenje se temelji na Božjoj vjernosti njegovim milostivim obećanjima; ne imati povjerenja u spasenje značilo bi, u stvari, sumnjati u Božju vjernost. No, sigurnost spasenja nije identična s potpunim povjerenjem u Boga, bez tračka sumnje. Vjera nije isto što i sigurnost; iako teološki temelji kršćanske vjere mogu biti sigurni, ljudska percepcija i predanje tom temelju mogu varirati.

Tridentski koncil odnosio se sa sumnjom prema reformatorskom nauku o sigurnosti spasenja. Poglavlje 9 Dekreta o opravdanju, naslovljeno 'Protiv isprazne nade krivovjernika', kritiziralo je 'bezbožno uvjerenje' reformatora. I dok nitko ne može sumnjati u Božju dobrotu i velikodušnost, reformatori su, prema navodima u Dekretu, ozbiljno griješili kada su naučavali da 'nitko ne biva odriješen od grijeha niti opravdan, osim onoga koji sa sigurnošću vjeruje da je odriješen i opravdan, te da se odrješenje i opravdanje dovršavaju samom tom vjerom'. Trident je naglašavao da 'nitko ne može znati da je postigao milost Božju sa sigurnošću vjere, koja se nikako ne može prevariti'.

Čini se da Trident govori kako su reformatori ljudsku sigurnost i čvrstinu učinili temeljem vjere, tako da bi opravdanje počivalo na pogrješivim ljudskim uvjerenjima, a ne na Božjoj milosti. Reformatori su, međutim, naglašavavali da opravdanje počiva na Božjim obećanjima; nesposobnost da se čvrsto vjeruje u ta obećanja isto je što i dovoditi u pitanje Božju pouzdanost.

U ovom smo poglavlju razmotrili važnost nauka o opravdanju za reformaciju šesnaestog stoljeća, i to onda kada je taj nauk postao istaknutim predmetom kontroverze. On i dalje ostaje kontroverzan, premda u drugačijem kontekstu. Naša se pozornost sada okreće razvojnim tijekovima koji se odnose na nauk o opravdanju u suvremenoj novozavjetnoj znanosti.

NAUK O OPRAVDANJU U SUVREMENOJ NOVOZAVJETNOJ ZNANOSTI

Posljednjih se godina povela ozbiljna rasprava o odnosu između Pavlovih nazora o opravdanju i židovskih stavova iz prvog stoljeća, a glavni predstavnik ove rasprave je E. P. Sanders. Prvo njegovo veliko djelo koje se bavilo ovom temom bilo je *Paul and Palestinian Judaism* ['Pavao i palestinsko židovstvo'] (1977.), a nekoliko godina kasnije slijedilo je važnije djelo *Paul, the Law and the Jewish People* ['Pavao, Zakon i židovski narod'] (1983.). Sandersovo djelo predstavlja zahtjev za ponovnim cjelovitim vrednovanjem našeg razumijevanja Pavlovog odnosa prema židovstvu. Sanders je primijetio da se Pavao prečesto čitao Lutherovim očima.

Prema luteranskom tumačenju Pavla (koje, uz velike razlike u odnosu na reformirano stajalište povezano s Bullingerom i Calvinom, naglašava razliku između zakona i evanđelja), Pavao je kritizirao potpuno pogrješan pokušaj židovskih legalista da pronađu naklonost kod Boga čineći djela zakona. Ovaj stav, tvrdi Sanders, odredio je analizu luteranskih pisaca poput Ernsta Käsemanna i Rudolfa Bultmanna. Ti su stručnjaci, vjerojatno nenamjerno čitali Pavla Lutherovim očima i tako nisu shvatili da se Pavao treba čitati u njemu primjerenome povijesnom kontekstu židovstva prvog stoljeća.

Prema Sandersu, palestinsko se židovstvo u Pavlovo doba može okarakterizirati kao oblik 'nomizma saveza'. Zakon se drži izrazom saveza između Boga i Izraela, a namjera mu je da što je moguće točnije i jasnije izrekne koji su oblici ljudskog ponašanja primjereni u kontekstu saveza. Pravednost se tako određuje kao ponašanje ili zauzimanje stavova koji su u skladu s Izraelovom egzistencijom povijesnoga Božjeg naroda saveza. 'Djela Zakona' stoga se ne razumijevaju (kao što je Luther mislio) kao sredstva po kojima su Židovi mislili da mogu pristupiti savezu; jer oni već u njemu stoje. Ta su djela, naprotiv, izraz činjenice da su Židovi već pripadali narodu s kojim je Bog sklopio savez, te su obdržavali svoje obveze u skladu s tim savezom.

Sanders je odbacio mišljenje da 'pravednost koja dolazi od Zakona' jest 'zaslugovno postignuće koje čovjeku omogućuje zahtijevati nagradu od Boga, čime je ono nijekanje milosti'. 'Djela zakona' razumijevaju se ne na temelju ulaska u savez, već u kontekstu ostajanja u savezu. Kako to Sanders kaže, 'djela su uvjet za ostajanje 'u', no njima se ne zaslužuje spasenje'. Ako je Sanders u pravu, osnovne su značajke Lutherova tumačenja Pavla netočne i zahtijevaju radikalnu reviziju.

Koje je dakle, po Sandersu, Pavlovo razumijevanje razlike između židovstva i kršćanstva? Kada ustvrđuje da Židovi nikada nisu vjerovali u spasenje po djelima ili ljudskom trudu bez Božje pomoći, što onda Sanders smatra da donosi distinktivnu prednost kršćanstvu nad židovstvom?

Tvrdeći da je netočno gledati na židovstvo kao na religiju zaslugâ, a na kršćanstvo kao na religiju milosti, Sanders ustvrđuje sljedeće. Židovstvo vidi da nada u spasenje židovskog naroda počiva na 'njihovu statusu kao Božjeg naroda saveza koji posjeduje Zakon', dok kršćani vjeruju u 'bolju pravednost utemeljenu samo na vjerničkom dioništvu u Kristu'. Pavao se, poput židovstva, zanima za pitanja ulaska i ostajanja u savezu. Osnovna razlika jest Pavlova izjava da Židovi nemaju prednosti zbog toga što su poseban narod; članstvo u savezu otvoreno je svima koji vjeruju u Krista i koji su time u kontinuitetu s Abrahamom (Rimljanima 4).

Sandersova je analiza važna ne samo zbog toga što nas prisiljava da postavljamo teška pitanja o Pavlovu odnosu prema svojoj židovskoj pozadini, i o odnosu između ideje o dioništvu u Kristu i ideje o opravdanju. (Zanimljivo, i Martin Luther i Jean Calvin postavili su poimanje o dioništvu u Kristu središnjim u svojim naucima o opravdanju, a Calvin do te točke da je opravdanje izveo kao posljedicu takvog dioništva.) No, je li Sanders u pravu? Nastavlja se rasprava o ovom pitanju i vjerojatno će trajati još neko vrijeme. Izgleda, međutim, da su sljedeće točke dovoljno dobro utemeljene, te ih treba uzeti u obzir u ovoj kritičnoj fazi analize.

Prvo, Sanders je pomalo nejasan oko toga zašto je Pavao uvjeren u nadmoć kršćanstva nad židovstvom. Židovstvo je predstavljeno kao pogrješno naprosto zato što ono nije kršćanstvo. I židovstvo i kršćanstvo različite su dispenzacije istoga saveza. Čini se, međutim, da Pavao smatra kako je kršćanstvo mnogo više od neke vrste dispenzacijskog pomaka unutar židovstva. R. H. Gundry jedan je od mnogih stručnjaka koji su naglašavli da se povijest spasenja ne odnosi na sve što Pavao kaže, a kamoli na strast s kojom on to govori.

Drugo, Sanders tvrdi da i Pavao i židovstvo gledaju na djelâ kao na načelo održanja u spasenju, kroza savez. Ipak izgleda da Pavao dobra djela smatra više kao dokaz, a ne kao sredstvo. Drugim riječima, ona su demonstracija činjenice da vjernik stoji u savezu, a nisu sredstvom njegova održanja u tom savezu. U područje saveza čovjek ulazi vjerom. Ovdje je novi radikalni element koji se tako jednostavno ne uklapa u postojeće židovske ideje, a kao što to Sanders podrazumijeva. Sanders može biti u pravu tvrdeći da su dobra djela kako *uvjet za* tako i *znak* ostajanja u savezu. Pavao, međutim, promatra vjeru kao nužni i dostatni uvjet i znak bivanja u savezu, s djelima koja su (u najboljem slučaju) znak ostajanja u njegovim granicama.

Treće, Sanders je sklon gledati na Pavlov nauk o opravdanju u poprilično negativnom svjetlu, jer postavlja izazov poimanju etničkog odabira određenog naroda. Drugim riječima, Pavlov nauk o opravdanju odmjereni je izazov poimanju da Izrael ima posebna vjerska prava zbog svog narodnosnog identiteta. Međutim, N. T. Wright je tvrdio da bi se Pavlov nauk o opravdanju trebao pozitivnije sagledati, kao pokušaj redefiniranja onih koji ulaze u područje Božjih obećanja datih Abrahamu. Takvi pristupi smatraju opravdanje kao Pavlovu redefiniciju načina na koji Abrahamovo nasljeđe izvorno obuhvaća pogane, mimo Zakona.

NAUK O PREDESTINACIJI

Ranije u ovom poglavlju, raspravljajući o naravi milosti spomenuli smo usku svezu između 'milosti' i 'milostivosti'. Bog nije pod nikakvom obvezom izliti milost na bilo koga kao da bi ona bila nešto što je nagrada za zaslugu. Milost je dar, što je Augustin neumorno naglašavao. No, taj naglasak na darovnom karakteru milosti, kao što će nam kasnije postati jasno, izravno vodi prema nauku o predestinaciji, kojeg se često smatra najzagonetnijim i najviše zbunjujućim aspektom kršćanske teologije. Kako bismo istražili razvoj te sveze, prije no što krenemo na izlaganje nauka o predestinaciji u reformiranoj teološkoj tradiciji, razmotrit ćemo neke aspekte Augustinove teologije

AUGUSTIN IZ HIPONA

Milost je dar, a ne zasluga. Ovo je temeljna spoznaja za Augustina. Kad bi milost bila nagrada, ljudi bi mogli postići spasenje dobrim djelima. Mogli bi zaslužiti svoje otkupljenje. Ovo je ipak, prema Augustinu, potpuno oprečno novozavjetnom navještaju nauka o milosti. Tvrdnja o darovnom karakteru milosti bila je bedem protiv neprimjerenih teorija o spasenju. Već smo potrošili mnogo vremena baveći se Augustinovim razumijevanjem milosti i ne trebamo ga dalje razvijati.

Augustinov uvid ima mnogo svojih prednosti. Međutim, njegovo daljnje propitivanje ukazuje na njegovu tamnu stranu. Kako se pelagijanska kontroverza zaoštrila, postale su jasnije negativne implikacije Augustinova nauka o milosti. Istražit ćemo te implikacije u nastavku.

Ako je milost dar, Bog mora biti slobodan ponuditi je, ili je ne ponuditi, bez obzira na izvanjske okolnosti. Ako je ona ponuđena na temelju bilo kakva izvanjskog razloga, onda ona nije više dar – već je nagrada za konkretno djelo ili stav. Milost po Augustinu ostaje milost samo ukoliko ona nije ništa drugo do dar, koji odražava slobodu davatelja. No, dar nije svima dan. On je partikularan. Milost je samo nekima dana. Augustinova obrana 'Božje milostivosti', koja se temelji na njegovu uvjerenju da Bog mora biti slobodan dati ili uskratiti milost, ima tako za nužnu posljedicu prepoznavanje *partikularnosti*, a ne *univerzalnosti* milosti.

Kada se ova spoznaja poveže s Augustinovim naukom o grijehu, pune implikacije toga nauka postaju sasvim očite. Svi su ljudi okaljani grijehom i nisu u stanju osloboditi se njegova ropstva. Samo milost može osloboditi čovjeka. No milost nije univerzalno izlivena; dana je samo pojedincima. Kao posljedica toga, samo će neki biti spašeni – oni kojima je milost dana. Za Augustina, predestinacija uključuje prepoznavanje da Bog uskraćuje spasenje onima koje nije izabrao.

> Ovo je predestinacija svetih i ništa više: predznanje i priprema Božjih blagoslova putem kojih je onaj tko je oslobođen doista oslobođen. A gdje su ostali koji su prepušteni Božjemu sudu, osim u mnoštvu prokletih u kojemu su ostavljeni stanovnici Tira i Sidona? Oni bi vjerovali da su bili vidjeli Božje veličanstvene znakove. No, jer im nije bilo dano vjerovati, nisu im dana sredstva pomoću kojih bi mogli vjerovati. Iz ovoga se čini da određeni ljudi u svojemu umu imaju božanski dar razumijevanja po kojemu su privedeni k vjeri ako čuju riječi ili vide znakove koje su umom prihvatili. Ako pak, po moći božanskog suda koji se nalazi ponad nas, ti ljudi nisu bili milošću predodređeni i izdvojeni iz mnoštva prokletih, tada im se bez doticaja s božanskim riječima ili djelima koje su čuli i vidjeli ne može biti omogućeno da vjeruju.

AUGUSTIN, *De dono perseverantiae*, XIV, 35.

Važno je primijetiti da Augustin naglašava kako to ne znači da su neki predodređeni za prokletstvo. To znači da je Bog izabrao neke iz mnoštva palog čovječanstva. Izabrana nekolicina uistinu je predodređena za spasenje. Drugi, prema Augustinu, nisu djelatno osuđeni na prokletstvo, već samo nisu izabrani za spasenje.

Augustin nastoji (iako po ovom pitanju nije potpuno dosljedan) predestinaciju smatrati nečime što je *djelatno* i *pozitivno* – promišljenom Božjom odlukom da provede otkupljenje. Kako su, međutim, Augustinovi kritičari naglasili, ova odluka u prilog otkupljenja nekih podrazumijeva odluku o neotkupljenju drugih.

Ovo je pitanje s novom snagom iskrsnulo u devetom stoljeću, tijekom velike kontroverze o predestinaciji, kada je benediktinski redovnik Godescalchus iz Orbaisa (oko 804. – oko 869., također poznat kao Gottschalk) razvio nauk o dvostrukoj predestinaciji, sličan kasnijemu nauku koji se povezivao s Calvinom i njegovim sljedbenicima. Godescalchus je, služeći se oštrom logikom u razvijanju implikacija svoje tvrdnje da je Bog predodredio neke za vječno prokletstvo, naglasio da je poprilično neprimjereno govoriti kako je Krist umro za te pojedince; jer ako je umro, umro je uzalud, budući da bi njegovom smrću njihova sudbina ostala nepromijenjena.

Suzdržan glede implikacija takve tvrdnje, Godescalchus je predložio da je Krist umro *samo za izabrane*. Doseg otkupiteljskog djela bio je ograničen samo na one koji su predodređeni uživati plodove njegove smrti. Većina pisaca devetog stoljeća kritički je reagirala na ovu tvrdnju. Ona se, međutim, ponovno pojavila u kasnom kalvinizmu.

JEAN CALVIN

Često se smatra da je Calvin postavio nauk o predestinaciji u središte svoga teološkog sustava. Međutim, pomnije čitanje njegovih *Institucija* ne podržava ovu često ponavljanu prosudbu. Calvin tom nauku pristupa diskretno i posvećuje mu tek četiri poglavlja u svome izlaganju (knjiga III, poglavlja 21–24). Predestinacija je definirana kao ‘vječni Božji dekret, po kojemu je on odredio što želi od svake osobe. Jer on ne stvara svakoga u istome stanju, već nekima udjeljuje vječni život, a drugima prokletstvo’. Pišući na jednom mjestu o predestinaciji, čini se da Calvin o njoj govori kao o ‘strašnoj odluci’: ‘Odluka je, priznajem, *strašna*’. No, latinski se termin strašan bolje prevodi kao 'onaj koji ulijeva strahopoštovanje'; Calvinov francuski prijevod ulomka (1560.) kaže: 'Priznajem da naš ta odluka treba preplašiti' (*doit nous epouvanter*).

Sámo mjesto Calvinove rasprave o predestinaciji u izdanju *Institucija* iz 1559. po sebi je znakovito. Ono slijedi nakon njegova nauka o milosti. Tek nakon velikih tema ovoga nauka – kao što je opravdanje vjerom, Calvin se okreće tajnovitomu i složenom predmetu o predestinaciji. Logički, predestinacija treba prethoditi toj analizi; predestinacija naposljetku ipak postavlja temelje za izbor pojedinca, te stoga za njegovo ili njezino buduće opravdanje i posvećenje. Calvin, međutim, ne slijedi zakone takve logike. Zašto?

Calvinova analiza predestinacije započinje vidljivim činjenicama. Neki vjeruju evanđelju, a neki ne. Glavna funkcija nauka o predestinaciji jest objašnjavanje zašto su neki pojedinci poslušni evanđelju, a drugi nisu. Ona je pokušaj objašnjavanja raznolikosti među ljudskih odgovorima na ponudu milosti. Calvinovo shvaćanje predestinacije treba razumijevati kao promišljanje nad činjenicama ljudskog iskustva, tumačenih u svjetlu Pisma, a ne nečime što je izvedeno na osnovu unaprijed stvorenih ideja o Božjoj svemoći. Vjera u predestinaciju nije sama po sebi članak vjere, već je ona krajnja posljedica promišljanja, na temelju Svetog Pisma, o učincima milosti na pojedince u svjetlu iskustvenih zagonetki.

Mora se naglasiti da to nije teološki novitet. Calvin ne uvodi u sferu kršćanske teologije prethodno nepoznat pojam. Mnogi teolozi kasnosrednjovjekovnog razdoblja, napose pisci 'moderne augustinske škole' poput Grgura iz Riminija i Hugolina iz Orvieta, naučavali su nauk o apsolutnoj dvostrukoj predestinaciji – da Bog nekima udjeljuje vječni život, a drugima vječno prokletstvo, bez obzira na njihove zasluge ili manjak zasluga. Uistinu, moguće je da je Calvin prisvojio ovaj aspekt kasnosrednjvojekovnog augustinstva, koji nevjerojatno podsjeća na njegovo naučavanje.

Daleko od toga da bi bila središnjom postavkom Calvinove misli, predestinacija je pomoćni nauk i bavi se objašnjavanjem zamršenih aspekata posljedicâ navještaja evanđelja milosti. Kako su, međutim, Calvinovi sljedbenici razvili i preradili njegovu misao u svjetlu novih intelektualnih saznanja, bilo je možda neizbježno (ukoliko se uopće može opravdati ovo zapadanje u potencijalno predestinacijski oblik govora) da će doći do promjena u Calvinovu strukturiranju kršćanske teologije. U ulomku koji slijedi istražit ćemo razumijevanje predestinacije koje je postalo utjecajno nakon Calvinove smrti.

REFORMIRANA ORTODOKSIJA

Nije ispravno reći da Calvin razvija 'sustav' u strogom smislu te riječi. Calvinove religijske ideje, onako kako su izložene u *Institucijama* iz 1559., *sustavno* su *uređene* na temelju pedagoških saznanja; no, one nisu *sustavno izvedene* na temelju vodećeg spekulativnog načela. Calvin je biblijsko izlaganje i sustavnu teologiju držao gotovo istovjetnima i odbijao je njihovo razlikovanje, a što je pak postalo uobičajeno nakon njegove smrti. Kako smo, međutim, ranije spomenuli, nakon njegove smrti nastalo je novo zanimanje za metodu. Sve se više raspravljalo o pitanju ispravne polazišne točke za teologiju.

Upravo nam ovo zanimanje za uspostavljanje logičke početne točke za teologiju omogućava razumjeti novu važnost koja se u reformiranoj ortodoksiji pridavala nauku o predestinaciji. Calvin se usredotočio na konkretni povijesni događaj Isusa Krista, te je nastavio istraživanje njegovih implikacija (to jest, da upotrijebimo prikladan tehnički jezik, Calvinov pristup je analitički i induktivan). Nasuprot tomu, Theodore Beza – kasniji Calvinov sljedbenik – polazi od općih načela i nastavlja izvođenjem njihovih posljedica za kršćansku teologiju (to jest, njegov je pristup deduktivan i sintetički).

Koja je dakle opća načela Beza doista upotrijebio kao logičku početnu točku za svoje teološko usustavljivanje? Odgovor je da on temelji svoj sustav na božanskim odlukama o izabranju – to jest, na božanskoj odluci da se određeni ljudi izaberu za spasenje, a drugi za prokletstvo. Sva se preostala teologija bavi istraživanjem posljedica tih odluka. Nauk o predestinaciji tako zadobiva status kontrolirajućeg načela.

Može se spomenuti jednu od glavnih posljedica ovoga teološkog ostvarenja: nauk o 'ograničenom otkupljenju' ili o 'partikularnom otkupljenju' (Termin 'okajanje' često se upotrebljava za označavanje 'blagoslova koji proizlaze iz Kristove smrti'). Razmotrite sljedeće pitanje. Za koga je Krist umro? Tradicionalni odgovor na ovo pitanje ima sljedeći oblik: Krist je umro za svakoga; no iako njegova smrt ima mogućnost otkupiti svakoga, učinkovita je samo kod onih koji dopuste da ona ima taj učinak. Arminijanizam je s posebnim prezirom gledao na taj nauk, a čemu ćemo se ubrzo okrenuti.

Prije no što to učinimo, moramo uvesti i objasniti ideju o 'pet točaka kalvinizma'. Ovaj termin označava pet središnjih načela reformirane soteriologije (to jest, razumijevanja otkupljenja kod kalvinističkih pisaca), onako kako su ona konačno definirana na sinodi u Dortu (1618.–1619.). 'Pet točaka' često se označavaju mnemotehničkim akronimom PBONU*:

P potpuna iskvarenost grješne ljudske naravi;
B bezuvjetno izabranje, tako što ljudi nisu predodređeni na temelju predznanja o nekoj zasluzi, kvaliteti ili postignuću;
O ograničeno okajanje, u tome što je Krist umro samo za izabrane;
N neodoljiva milost, po kojoj su izabrani pozvani i otkupljeni;
U ustrajnost svetih, u tome što oni, koji su od Boga zaista predodređeni, ni na koji način ne mogu otpasti od tog poziva.

* U engleskome, akronim je TULIP ['tulipan'], što je lako pamtljivo. Nap. lektora.

U ranom sedamnaestom stoljeću pojavila se u kalvinističkim krugovima značajna kontroverza u svezi logičkog uređenja 'dekretâ o izabranju'. U ovoj vrlo pedantnoj raspravi, koja je često postajala simbolom teološkog mračnjaštva, mogu se razabrati dva klasična stajališta.

1 *Infralapsarijanističko* stajalište, povezano s Françoisom Turrettinijem (1623.–1687.), drži da izabranje pretpostavlja čovjekov pad. Dekreti o izabranju stoga su usmjereni prema čitavome čovječanstvu kao 'mnoštvu grijeha' (*massa perditionis*). Drugim riječima, Božja odluka da neke predodredi za izabranje, a druge za prokletstvo jest odgovor na događaj pada. Predmet odluke jesu pala ljudska bića.

2 Alternativno *supralapsarijanističko* stajalište, povezano s Bezom, drži da izabranje prethodi padu. Ovdje je čovječanstvo prije pada predmet božanske

odluke o predodređenju. Na pad se tako gleda kao na sredstvo provedbe dekreta o izabranju.

Može se spomenuti i treće stajalište, posebno povezano s Mosesom Amyrautom (1596.–1664.) i Kalvinističkom akademijom u Samuru u Francuskoj. Ova stajališta, koja se često naziva *hipotetskim univerzalizmom*, imala su relativno malo utjecaja na kalvinizam.

ARMINIJANIZAM

Arminijanizam je nazvan po Jacobusu Arminiusu (1560.–1609.), koji je reagirao protiv reformiranoga nauka o partikularnom otkupljenju. Po Arminiusu, Krist je umro za sve, a ne samo za izabrane. Takvi su stavovi prihvaćeni unutar nizozemskih reformiranih krugova nakon sinode u Dortu, što je rezultiralo objavljivanjem *Remonstrance* 1610. god. Ovaj je proglas potvrdio univerzalni karakter i doseg Kristova djela:

Remonstrant Articles 1–2.

> Bog, po vječnoj i nepromjenjivoj odluci u Kristu, odlučio je prije postanka svijeta izabrati iz paloga i grješnog ljudskog roda za vječni život sve one koji, po Božjoj milosti, vjeruju u Isusa Krista i ustrajavaju u vjeri i poslušnosti ... Krist, spasitelj svijeta, umro je za sva ljudska bića tako da je kroza svoju smrt na križu ostvario pomirenje i oproštenje za sve, no na takav način da samo vjerni to mogu stvarno uživati.

Ideja o predestinaciji tako se održala, no njen se okvir radikalno promijenio. Dok je sinoda u Dortu shvatila predestinaciju kao stvar pojedinca, arminijanizam je istu razumio korporativno: Bog je predodredio da će posebna skupina ljudi biti spašena – naime, oni koji vjeruju u Isusa Krista. Vjerovanjem, vjernici ispunjavaju predestinirani uvjet spasenja.

Arminijanizam je uskoro zauzeo primarni značaj u evanđeoskom kršćanstvu osamnaestog stoljeća. Usprkos više kalvinističkim stavovima Georgea Whitefielda, Arminiusove je ideje u metodizmu snažno naglasio Charles Wesley (1707.–1788.). Naprimjer, njegov himan ‘Would Jesus have a sinner die?’ [‘Bi li Isus dao da grješnik umre?’] posebnom snagom izražava nauk o univerzalnom spasenju čovječanstva:

CHARLES WESLEY, ‘Would Jesus Have a Sinner Die?’ Tekst u: F. Whaling (ur.), John and Charles Wesley: Selected Writings and Hymns, SPCK, London, 1981., str. 183. Preveo Luko Paljetak, na zamolbu nakladnika.

O, nek mi srce tvoju ljubav kuša,
Ljubav što *svaki* grješnik je znáde,
Da *svaka* pâla ljudska duša
Okusi milost što se meni dȁde;
Da spozna, sa mnom, sav ljudski rod posvèma
Vrhovnu ljubav, kojoj kraja nema.

Ovo je stajalište bilo također vrlo utjecajno u Sjevernoj Americi tijekom osamnaestog stoljeća: u spisima Jonathana Edwardsa često se navodi ono što je on držao za nekonzistentnosti i nedostatke kod svojih arminijevskih suparnika. Bilo je to vrlo popularno stajalište usprkos nedostacima koje su redovito iskazivali njegovi kritičari.

Jedno od najznačajnijih obilježja teologije Karla Bartha jest način na koji se ona suodnosi s teologijom iz razdoblja reformirane ortodoksije. Dijelom zbog ozbiljnosti kojom Barth razmatra spise iz toga razdoblja nastao je termin 'neoortodoksija', kojim se označavao Barthov pristup. Barthov stav prema reformiranom nauku o predestinaciji je posebno zanimljiv, jer pokazuje način na koji je on preuzeo tradicionalne termine i dao im radikalno novo značenje u kontekstu svoje teologije.

Barthova rasprava o predestinaciji (Crkvena dogmatika, II/2) utemeljena je na dvije središnje tvrdnje:

1 Isus Krist je Bog koji izabire.
2 Isus Krist je izabrano ljudsko biće.

Ovo snažno kristološko usmjerenje prema predestinaciji prisutno je u čitavoj njegovoj analizi tog nauka. 'U svome najjednostavnijemu i najobuhvatnijem obliku, nauk o predestinaciji sastoji se od tvrdnje da je božanska predestinacija izabranje Isusa Krista. Ali koncepcija izabranja upućuje na dvostrukost – na onoga koji izabire i na izabranoga.' Koga je dakle Bog točno izabrao? Barthov odgovor na ovo pitanje ima nekoliko dijelova, od kojih su sljedeći posebno važni.

1 'Bog je izabrao biti prijateljem i partnerom čovjeku.' Bog je slobodnom i suverenom odlukom izabrao ući u zajedništvo s čovjekom. Barth tako potvrđuje Božju predanost čovjeku, unatoč ljudskoj grješnosti i palosti.
2 Bog je odlučio pokazati tu predanost time što je predao Krista poradi čovjekova otkupljenja. 'Prema Bibliji, upravo se to dogodilo u utjelovljenju Sina Božjega, u njegovoj smrti i muci, i u njegovu uskrsnuću od mrtvih.' Sam čin čovjekova otkupljenja izraz je Božjega samoizabranja kao otkupitelja paloga čovječanstva.
3 Bog je izabrao potpuno podnijeti bol i cijenu otkupljenja. Bog je izabrao prihvatiti golgotski križ kao kraljevski tron. Bog je izabrao prihvatiti sudbinu paloga čovječanstva, napose patnju i smrt. Bog je izabrao put samoponiženja kako bi otkupio čovječanstvo.
4 Bog je izabrao preuzeti od nas negativne aspekte svoga suda. Bog odbacuje Krista kako mi ne bismo bili odbačeni. Negativna strana predestinacije koja je, kako Barth navodi, trebala potpuno pasti na grješnog čovjeka, usmjerena je namjesto toga na Krista – na Boga koji izabire i na izabrano ljudsko biće. Bog je bio spreman podnijeti 'odbacivanje i osudu i smrt', što su neizbježne posljedice grijeha. Na ovaj način 'odbacivanje ne može ponovno postati sudbinom ili brigom čovjekovom'. Krist je preuzeo na sebe ono što bi grješni čovjek trebao podnijeti, tako da čovjek to više nikada ne treba podnositi.

> Sve dok predestinacija sadrži 'Ne', ono nije 'Ne' izgovoreno protiv čovječanstva. Sve dok ona uključuje isključenje i odbacivanje, to nije isključivanje i odbacivanje čovječanstva. Ukoliko je ona usmjerena na osudu i smrt, to nije usmjerenje na osudu i smrt čovječanstva.

KARL BARTH,
Church Dogmatics,
14 sv., Clark,
Edinburgh,
1936.–1975., II/2,
str. 166.

Barth tako ukida svako poimanje o 'predestinaciji na osudu' čovječanstva. Jedini koji je predodređen za osudu jest Isus Krist koji je 'još od vječnosti bio voljan patiti za nas'.

Jasne su posljedice ovoga pristupa. Usprkos tomu što sve upućuje na suprotno, čovječanstvo ne može biti osuđeno. Milost će na kraju pobijediti, čak i nevjeru. Barthov nauk o predestinaciji ukida mogućnost odbacivanja čovječanstva. Krist je podnio kaznu i bol i odbacivanje od Boga, i to nikada više ne može biti sudbinom čovječanstva. Barthov nauk o predestinaciji, promatran zajedno s njegovim karakterističnim naglaskom na 'pobjedu milosti', upućuje na univerzalnu obnovu i spasenje čovječanstva – što je stajalište koje se često kritiziralo od strane onih koji su inače bili naklonjeni njegovu općem stajalištu. Jedan takav kritičar je Emil Brunner:

EMIL BRUNNER, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics*, sv. 1, Lutterworth Press, London, 1949., str. 346–351.

> Što ovaj izjava, 'da je Isus Krist samo jedna stvarno odbačena osoba' znači za situaciju čovječanstva? Očito ovo: da ne postoji mogućnost osude ... Odluka je već učinjena u Isusu Kristu – za sve čovječanstvo. Znaju li oni ili ne, vjeruju li ili ne, nije toliko važno. Oni su poput ljudi koji tonu u olujnome moru. No, u stvarnosti oni nisu u moru u kojemu se mogu utopiti, već u plitkim vodama u kojima je nemoguće utopiti se. Samo oni to ne znaju.

PREDESTINACIJA I EKONOMIJA: WEBEROVA TEZA

Jedna od najfascinantnijih posljedica kalvinističkog naglaska na predestinaciju jest njegov utjecaj na stavove vjernika. Od posebnog je značaja pitanje o *sigurnosti* spasenja: kako vjernik može znati je li među izabranima? Premda je Calvin naglasio da djela nisu temelj *spasenja*, on je nesumnjivo dopuštao da ih se razumijeva kako ona jesu, na neki nejasan način, temeljima *sigurnosti*. Djela se može smatrati 'svjedočanstvom da Bog prebiva i vlada u nama'. Vjernici nisu spašeni po djelima; već se spasenje očituje po djelima. 'Milost dobrih djela ... pokazuje da nam je dan Duh posinstva'. Ova tendencija da se djela smatraju dokazom izabranja može se smatrati prvom fazom izražavanja radne etike, sa značajnim pastoralnim prizvucima: djelovanjem u svijetu, vjernik može uvjeriti svoju nemirnu savjest da je među izabranima.

Zabrinutost oko pitanja o izabranju postala je kasnije trajnom značajkom kalvinističke duhovnosti, a kalvinistički su je propovjednici i duhovni pisci opširnije obrađivali. Pritom je odgovor ostajao isti: vjernik koji vrši dobra djela uistinu je izabran. Theodore Beza izriče ovo na sljedeći način:

THEODORE BEZA, *A Briefe und Pithie Summe*, London, 1565., str. 37–38.

> Zbog ovoga nas sv. Petar upozorava da dobrim djelima učvrstimo svoj poziv i izabranje. Ne kao da bi ona bila uzrokom našega poziva i izabranja ... Već nam dobra djela prizivaju u našu svijest prvenstveno svjedočanstvo da Isus Krist prebiva u nama, te da stoga ne možemo propasti, jer smo izabrani za spasenje.

Ovdje se ponovno naglašava isto: djela svjedoče, ali ne uzrokuju spasenje; ona su posljedicom, a ne preduvjetom spasenja. Procesom *a posteriori* zaključivanja, vjernik zaključuje o svome izabranju na temelju njegovih posljedica (dobrih djela). Uza štovanje Boga i iskazivanje vjerničke zahvalnosti, takvo ljudsko djelovanje ima psihološku ulogu za umirivanje zabrinute kršćanske savjesti, time što vjernika uvjerava da je on uistinu među izabranima.

Ova je ideja često iskazivana u smislu 'praktičkog silogizma', argumenta izgrađenog na sljedeći način:

—Svi koji su izabrani pokazuju određene znakove kao posljedice tog izabranja.
—Ja pokazujem te znakove.
—Zato sam ja među izabranima.

Ovaj *syllogismus practicus* smještava na taj način temelje o sigurnosti izabranja u kontekst očitovanja 'sigurnih znakova' u životu vjernika. Postoji stoga značajan psihološki pritisak da se to izabranje pokaže sebi i svijetu uopće, putem pokazivanja znakova izabranja – među kojima je potpuno predanje služenju i slavljenju Boga radom u svijetu. Upravo je taj pritisak onaj koji se, prema sociologu Maxu Weberu, nalazi iza pojave kapitalizma u kalvinističkim društvima.

Popularna verzija Weberove teze tvrdi da je kapitalizam izravna posljedica protestantske reformacije. To je povijesno neodrživo i u svakom slučaju nije ono što je Weber uistinu rekao. Weber naglašava da on

> uopće nema namjeru podržavati takve neozbiljne i dogmatske teze poput one da je duh kapitalizma ... mogao nastati jedino kao posljedica određenih učinaka reformacije. Činjenica da su određeni važni oblici kapitalističkih poslovnih organizacija puno stariji od reformacije, u sebi je dostatna za odbacivanje tih tvrdnji.

MAX WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, London 1930., str. 91.

Weber prije tvrdi da je u šesnaesetom stoljeću nastao novi 'duh kapitalizma'. Ne dakle toliko *kapitalizam* koliko *posebni oblik* kapitalizma jest ono što ovdje zahtijeva objašnjenje.

Weber tvrdi da je protestantizam generirao psihološke preduvjete koji su bili bitni za razvoj modernog kapitalizma. Uistinu, Weber je smatrao da se temeljni doprinos kalvinizma nalazi u stvaranju psiholoških poticaja, koji proizlaze iz njegova sustava vjerovanja. Weber je poseban naglasak postavio na pojam 'poziva', kojega je povezao s kalvinističkom idejom o predestinaciji. Kalvinisti, sigurni u svoje osobno spasenje, bili su u mogućnosti upustiti se u djelovanje u svijetu, bez da se ozbiljno zabrinu o svome spasenju kao posljedici toga djelovanja. Pritisak da se dokaže nečije izabranje doveo je do aktivnog zanimanja za uspjeh u svijetu – uspjeh koji, kako se to povijesno može vidjeti, nije polagano dolazio.

Mi ovdje ne želimo kritizirati Weberovu tezu. Neki je krugovi drže potpuno bezvrijednom; u drugima ona živi i dalje. Mi samo želimo primijetiti da je Weber ispravno otkrio kako su religiozne ideje imale snažan ekonomski i društveni utjecaj na ranu modernu Europu. Sama činjenica da Weber smatra kako je reformacijska religijska misao bila u stanju dati potreban poticaj razvoju modernog kapitalizma snažno govori u prilog proučavanju teologije, ukoliko se želi potpuno razumjeti povijest čovječanstva. Ona također upućuje da prividno apstraktne ideje – poput one o predestinaciji – mogu imati vrlo konkretan utjecaj na povijest!

Ovo je poglavlje ukratko istražilo izobilje građe koja se odnosi na kršćansko razumijevanje ljudske naravi, grijeha i milosti. Istražen je samo djelić rasprava prisutnih u kršćanskoj tradiciji. Imenovane su, međutim, središnje razdjelnice koje su još uvijek ključno važne za daljnje kršćanske teološke rasprave o tim pitanjima.

PITANJA UZ 14. POGLAVLJE

1 Sažmite glavna pitanja pelagijanske kontroverze.
2 Zašto je Augustin vjerovao u postojanje iskonskoga grijeha?
3 Zamislite da objašnjavate ideju o 'milosti' nekom neteologu kojega ta ideja pretjerano ne zanima. Što možete reći o toj ideji u 200 riječi ili manje?
4 Martina Luthera se povezuje s naukom o 'opravdanju samo vjerom'. Što je on pod tim podrazumijevao? I koje je alternative odbacio?
5 'Ako niste predodređeni, onda idite i učinite se predodređenima'. Kako se ovaj stav odnosi na Weberovu tezu o izvorima kapitalizma?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 6.

ADAMS, MARILYN MCCORD, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematic of Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 1999.
ANDERSON, RAY S., *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982.
—'Christian Anthropology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 5–9.
BERKOUWER, G. C., *Man: The Image of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1962.
CAIRNS, DAVID, *The Image of God and Man*, dopunjeno izdanje, Collins, London, 1973.
FERGUSON, EVERETT, *History, Hope, Human Language, and Christian Reality*, Garland Publishing, New York, 1999.
FERGUSSON, DAVID A. S., *The Cosmos and the Creator: An Introduction to the Theology of Creation*, SPCK, London, 1998.
HILL, EDMUND, *Human: A Biblical Perspective*, Geoffrey Chapman, London, 1984.
HUGHES, PHILIP EDGCUMBE, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.
JEWETT, PAUL K., *Man as Male and Female*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1975.
KELSEY, DAVID H., 'Human Being', u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 141–167.
KÜNG, HANS, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, Nelson, New York, 1964.
LAMPE, G.W.H. i DILLISTONE, F.W., *The Doctrine of Justification by Faith*, Mowbray, London, 1954.
LAVER, EUGENE i MLECKO, JOEL (ur.), *A Christian Understanding of Human Person: Basic Readings*, Paulist Press, New York, 1982.
MCGRATH, ALISTER E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2. izd., Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
MACQUARRIE, JOHN, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*, SCM Press, London, 1983.
MAY, GERHARD, *Creation ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1995.
MENNINGER, KARL, *Whatever Became of Sin?*, Hawthorn, New York, 1973.
MOLTMANN, JÜRGEN, *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present*, Fortress Press, Phialdelphia, 1974.
MULLER, RICHARD A., *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1988.
O'DONNOVAN, JOAN E., 'Man in the Image of God: The Disagreement between Barth and Brunner Reconsidered', u *Scottish Jounal of Theology*, br. 39/1986., str. 433–459.
PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropology in Theological Perspective*, SCM Press, London, 1985.
PETERS, TED, *Sin: Radical Evil in Soul and Society*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994.
PLANTINGA, ALVIN, *God, Freedom and Evil*, Harper & Row, New York, 1974.
RAMM, BERNARD, *Offense to Reason: The Theology of Sin*, Harper & Row, San Francisco, 1985.
SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia, 1977.
—*Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.
SPONHEIM, PAUL R., 'Sin and Evil', u

Braaten, C. E. i Jenson, W. W. (ur.), *Christian Dogmatics*, 2 sv., Fortress Press, Philadelphia, sv. 1, str. 363–463.

SULLIVAN, JOHN EDWARD, *The Image of God: The Doctrine of St Augustine and Its Influence*, Priory Press, Dubuque, IA, 1963.

TELFER, W., 'The Birth of Christian Anthropology', u *Journal of Theological Studies*, br. 13/1962., str. 347–354.

WILLIAMS, N. P., *The Ideas of the Fall and Original Sin*, Longmans, London, 1927.

WILLIAMS, R. R., 'Sin and Evil', u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 168–195.

WRIGHT, N. T., *The New Testament and the People of God*, Fortress, Minneapolis, MN, 1992.

—*Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis, MN, 1996.

NAUK O CRKVI

15

Područje kršćanske teologije koje se bavi Crkvom obično se naziva ekleziologija (grčki: *ekklesia*, 'crkva') i od presudne je važnosti za svakoga tko se na bilo koji način želi baviti pastoralnom službom. Ekleziološka pitanja uvijek se iznova slamaju kod pitanja službe. Koja vrsta tijela je Crkva? Ekleziologija je ono područje teologije koje želi dati teorijsko opravdanje institucije koja se tijekom stoljeća razvila i promijenila, a taj se razvoj događao uz promjenjivi društveni i politički kontekst. Proučavati kršćansko razumijevanje Crkve znači dobiti uvid u način na koji se institucije prilagođavaju kako bi preživjele. Reformacija je posebno važno razdoblje u kojemu se razvio niz različitih ekleziologija, od kojih svaka odgovara različitim potrebama, percepcijama i mogućnostima. Ovo poglavlje želi istražiti neka pitanja koja nastaju iz ove znakovite povijesti razvoja tijekom stoljećâ.

RANI RAZVOJ EKLEZIOLOGIJE

Ranoj Crkvi ekleziologija nije predstavljala velik problem. Istočna crkva nije pokazivala svijest o potencijalnoj važnosti ovog pitanja. Većina grčkih patrističkih pisaca u prvih pet stoljeća zadovoljili su se opisivanjem Crkve služeći se prepoznatljivim svetopisamskim slikama, bez pokušaja za daljnjim istraživanjem. Tako je Izidor iz Peluzija definirao Crkvu kao 'skupštinu svetih, zajedno sabranih po ispravnoj vjeri i izvrsnim načinom života'. Mogu se razabrati sljedeći elementi oko kojih je u to vrijeme postignut konsenzus:

1 Crkva je duhovno društvo, koje u svijetu nadomješta Izrael kao narod Božji.
2 Kršćani su jedno u Kristu unatoč različitom podrijetlu.
3 Crkva je riznica istinskoga crkvenog nauka.
4 Crkva okuplja vjernike po čitavom svijetu kako bi im omogućila rast u vjeri i svetosti.

Ovo nedostatno zanimanje za nauk o Crkvi dijelom je odražavalo političku situaciju toga vremena. U najboljem slučaju Crkvu se jedva toleriralo, a u najgorem gorljivo proganjalo kao organizaciju koja se nalazi u području vlasti neprijateljske poganske države – naime, Rimskoga Carstva.

Obraćenjem Konstantina situacija se bitno promijenila. Sve su više teolozi povlačili usporednice između Rimskoga Carstva i kršćanske Crkve – bilo negativne (kao Hipolit iz Rima, koji je držao da je carstvo sotonska imitacija Crkve) ili pozitivne (kao Euzebije, koji je smatrao da je carstvo božanski ustrojena institucija sa zadatkom pripremanja svijeta na dolazak Kristova kraljevstva).

Jedno praktično pitanje dovelo je do sve većeg promišljanja ekleziološkog pitanja. U ranoj fazi razvilo se rivalstvo između crkvenih vođa, napose između onih u Rimu i Konstantinopolu. Tijekom četvrtoga stoljeća brojna su središta moći bila iznimno cijenjena, od kojih su Aleksandrija, Antiohija, Konstantinopol, Jeruzalem i Rim bili od posebne važnosti. No, do kraja četvrtoga stoljeća postajalo je sve više jasno da Rim, kao središte Rimskoga

Carstva, ima položaj od posebne važnosti. Termin 'papa', od latinske riječi *papa*, 'otac', ispočetka se upotrebljavao za bilo kojega kršćanskog biskupa; postepeno se termin počeo češće upotrebljavati za najvažnijega biskupa u Crkvi – biskupa u Rimu. Od 1073. naslov se upotrebljava isključivo za rimskog biskupa. Postavilo se stoga pitanje: koju vlast ima rimski biskup izvan svoje dijeceze?

U praktičnom smislu odgovor je poprilično jednostavan: veliku. Rimski je biskup (od sada ćemo upotrebljavati termin 'papa', usprkos anakronizmu kojega on u sebi nosi) često bio pozivan po cijelom Sredozemlju presuđivati u crkvenim razmiricama bilo koje vrste. Kada su se Nestorije i Ćiril Jeuzalemski u petom stoljeću zapleli u beskrajne kristološke rasprave, a nije se naziralo nikakvo rješenje, obojica su se pozvali na Rim da pridobiju papinu podršku.

No je li to prvenstvo počivalo na teološkom temelju? Istočne crkve nisu se ustručavale tvrditi da nije. Drugi, međutim, nisu bili toliko sigurni. Papa je bio nasljednik sv. Petra koji je bio mučenik u Rimu. Nije li to, glede očitoga 'Petrova prvenstva' u Novome zavjetu (Matej 16,18), dalo Petrovim nasljednicima vlast nad drugima? Mnogima se činilo, čak i u istočnim crkvama, da je na neki nedokučivi način Petrova duhovna vlast prenesena na njegove nasljednike, rimske biskupe. Ciprijan iz Kartage primjer je zapadnog pisca koji je gorljivo branio prvenstvo rimske stolice u kršćanskom svijetu. Ovo će pitanje postati opet važno zbog brojnih obrata u crkvenoj povijesti, među kojima reformacija ima poseban i istaknut značaj.

DONATISTIČKA KONTROVERZA

Konačno je Zapadna crkva bila ta koja je poduzela odlučni korak prema teološkom promišljanju o naravi i identitetu Crkve. Izgleda da je opće pravilo razvoja kršćanskog nauka da kontroverza uzrokuje razvoj. Potreban je bio, čini se, poticaj da bi se izazvalo teološko promišljanje. U slučaju ekleziologije, taj je poticaj dala kontroverza koja je nastala u rimskoj Sjevernoj Africi, a u povijesti je poznata kao 'donatistička kontroverza'.

Pod rimskim carom Dioklecijanom (284.–313.) kršćanska Crkva bila je podvrgnuta raznim progonima. Počeci progona datiraju iz 303. godine; konačno su završili Konstantinovim obraćenjem i objavom Milanskog edikta 313. godine. Ediktom iz veljače 303. godine naređeno je da se sve kršćanske knjige spale, a crkve unište. Oni kršćanski vođe koji su svoje knjige predali na palež postali su poznati kao *traditores* – 'oni koji su predali [svoje knjige]'. Jedan takav *traditor* bio je Feliks iz Aptunge, koji je kasnije, 311. godine, zaredio Cecilijana za biskupa Kartage.

Mnogi su lokalni kršćani bili ogorčeni što se takvoj osobi dopustilo da bude uključena u ređenje, te su izjavili da zbog toga ne mogu prihvatiti Cecilijanov autoritet. Autoritet novog biskupa je kompromitiran, tvrdilo se, činjenicom da je biskup koji ga je posvetio popustio pritisku progonstva. Tako je, kao rezultat ove činjenice, bila okaljana i hijerarhija Crkve. Crkva treba biti čista i ne smije dopustiti uključivanje takvih ljudi.

Do vremena Augustinova povratka u Afriku 388. godine, otcijepljena frakcija postala je vodeće kršćansko tijelo u tom području i imala je posebnu podršku lokalnoga afričkog pučanstva. Sociološki su problemi zamaglili teološku raspravu; donatisti su (tako nazvani nakon otcjepljenja afričkog crkvenog vođe Donata) željeli zadobiti podršku domaćeg pučanstva, dok su rimokatolici svoju podršku tražili kod rimskih kolonizatora.

Ovi teološki problemi od vrlo su velike važnosti i u izravnom su odnosu s ozbiljnom napetošću unutar teologije vodeće figure afričke Crkve u trećem stoljeću – Ciprijana iz Kartage. U svome djelu *De catholicae Ecclesiae unitate* (*O jedinstvu Crkve katoličke*) (251.) Ciprijan je branio dva glavna, međusobno povezana vjerovanja. Prvo, shizma je potpuno i krajnje neopravdana. Jedinstvo Crkve ne može se razbiti ni pod kakvom izlikom. Iskoračiti izvan granica Crkve znači izgubiti svaku mogućnost spasenja. Drugo, iz toga slijedi da je popustljivim ili shizmatičnim biskupima oduzeta bilo kakva mogućnost udijeljivanja sakramenata ili djelovanja kao službenika kršćanske Crkve. Odlazeći izvan područja Crkve, izgubili su duhovne darove i ovlasti. Stoga ne treba dopustiti da zaređuju svećenike ili biskupe. Svatko koga su zaredili jest nepravilno zaređen; svaki onaj kojega su krstili, nevaljano je kršten.

No, što se događa ako biskup popusti progonu, a kasnije se pokaje? Ciprijanova teorija vrlo je dvostrana i otvorena je dvama tijekovima argumentacije.

1 Popuštanjem, biskup je učinio grijeh apostaze (doslovno, ‘otpadanja’). Na taj se način stavio izvan Crkve i ne može se smatrati kao onaj koji valjano udjeljuje sakramente.

2 Pokajanjem biskup može ponovno zadobiti milost i mogućnost da nastavi valjano udjeljivati sakramente.

Donatisti su prihvatili prvo stajalište, a katolici (ime pod kojim su njihovi protivnici postali općepoznati) drugo.

Donatisti su vjerovali da se čitav sakramentalni sustav Katoličke crkve iskvario. Kako valjano mogu udjeljivati sakramente oni ljudi koji su na takav način okaljani? (U sljedećem ćemo se poglavlju, kada budemo razmatrali donatističko razumijevanje učinkovitosti sakramenata, vratiti na ovu točku.) Bilo je stoga nužno zamijeniti *traditores* ljudima koji su ostali postojani u svojoj vjeri pod progonima. Također su donatisti nužnim smatrali ponovno krstiti i zarediti one koje su *traditores* krstili ili zaredili. Ovo je neizbježno rezuliralo formiranjem otcijepljene struje. Do Augustinova povratka u Afriku, otcijepljena struja bila je veća od Crkve od koje se izvorno otcijepila.

Ciprijan je, međutim, negativno gledao na bilo koju vrstu shizme. Tako je jedan od najvećih paradoksa donatističke shizme u tome da je ona rezultirala iz Ciprijanovih načela – ali je tim načelima i proturječila. Zbog toga su se i donatisti i katolici pozivali na Ciprijanov autoritet, ali na različite aspekte njegova učenja. Donatisti su naglašavali skandalozni karakter apostaze, a katolici su na jednak način naglašavali nemogućnost shizme. Pat pozicija trajala je do Augustinova povratka, dok on nije postao biskup u Hiponu. Augustin je bio u mogućnosti razriješiti te napetosti koje su postojale u Ciprijanovoj teologiji i naglasiti ‘augustinski’ nazor na Crkvu, koji je od tada postao vrlo utjecajnim.

Prvo, Augustin naglašava *grješnost kršćana*. Crkva ne treba biti društvo svetih, već 'miješano tijelo' (*corpus permixtum*) svetih i grješnika. Augustin ovu sliku pronalazi u dvije biblijske prispodobe: prispodoba o mreži koja hvata mnoštvo riba i prispodobi o žitu i kukolju. Ova druga prispodoba (Matej 13,24–31) od presudne je važnosti i potrebuje daljnju raspravu.

Prispodoba govori o rataru koji sije sjeme i otkriva da usjev ima i žita i kukolja – zrnje i korov. Što se može učiniti? Pokušaj odvajanja pšenice i korova dok još oboje rastu može uzrokovati štetu, a čupanjem korova vjerojatno će se uništiti i pšenica. No, u žetvi, sve su biljke – pšenica i kukolj – sasječene i složene tako da nema opasnosti za uništavanje pšenice. Odvajanje dobra i zla događa se tako na kraju vremena, a ne u povijesti.

Za Augustina, ova se prispodoba odnosi na Crkvu u svijetu. Treba očekivati da će se ona sastojati i od svetih i od grješnika. Pokušaj odvajanja još u ovome svijetu jest nezreo i neispravan. To će se odvajanje dogoditi u vremenu koje sâm Bog odredi, na kraju povijesti. Niti jedan čovjek ne može donijeti sud ili obaviti to odvojenje umjesto Boga.

Na koji je dakle način Crkva sveta? Za Augustina, svetost nije svetost njezinih članova, nego svetost Kristova. Crkva ne može biti zajednica svetih u ovome svijetu, jer su njezini članovi okaljani iskonskim grijehom. Međutim, Crkva je posvećena i učinjena svetom po Kristu – to je svetost koja se može usavršiti i konačno ostvariti na posljednjem sudu.

Uz ovu teološku analizu Augustin čini i praktičnu zamjedbu o tome da donatisti nisu uspjeli živjeti po svojim visokim moralnim standardima. Donatisti, Augustin tvrdi, bili su u stanju, isto koliko i katolici, napiti se ili istući čovjeka.

Drugo, Augustin tvrdi da su i shizma i *traditio* (predavanje kršćanskih knjiga, ili bilo koji oblik otpadanja od vjere) doista grješni – no, po Ciprijanu, shizma je puno ozbiljniji grijeh. Donatisti su stoga krivi za pogrješno predstavljanje naučavanja velikoga sjevernoafričkog biskupa-mučenika.

Na temelju ovih zamjedbi Augustin tvrdi da je donatizam krajnje nedostatan. Crkva jest, i treba biti, miješano tijelo. Grijeh je neizbježan aspekt života Crkve u sadašnjemu dobu i nije niti prigoda niti opravdanje za shizmu. No, baš se ta shizma, koje se Augustin toliko bojao i gnušao, dogodila u šesnaestom stoljeću kao posljedica reformacije, kada su se formirale otcijepljene protestantske crkve u Zapadnoj Europi. Ovim se važnim razvojnim tijekovima sada okrećemo.

REFORMACIJSKE KONTROVERZE

Šesnaesto stoljeće bilo je razdoblje od presudne važnosti za promišljanje o naravi i identitetu kršćanske Crkve. Reformatori su bili uvjereni da je Crkva njihova vremena izgubila iz vida nauk o milosti koji je Luther smatrao središtem kršćanskog evanđelja. Tako je Luther izjavio da je njegov nauk o opravdanju samo vjerom *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, 'članak na kojemu Crkva stoji ili pada'. Uvjeren da je Katolička crkva izgubila iz vida ovaj nauk, Luther je zaključio (izgleda sa zadrškom) da je ona izgubila vjerodostojnost kao autentična kršćanska Crkva.

Njegovi su katolički protivnici odgovorili ismijavanjem na ovu tvrdnju: Luther je naprosto stvarao otcijepljenu struju koja nema veze sa Crkvom. Drugim riječima, Luther je bio shizmatik – a nije li i sâm Augustin osudio shizmu? Nije li on postavio veliki naglasak na jedinstvo Crkve kojemu je Luther sada prijetio? Činilo se da je Luther mogao podržati Augustinov nauk o milosti jedino tako da odbaci Augustinov nauk o Crkvi. U kontekstu ove napetosti između dva aspekta Augustinove misli, koji su se u šesnaestom stoljeću pokazali nespojivima, treba promatrati reformacijsko razumijevanje naravi Crkve.

Lutherovi rani nazori o naravi Crkve odražavaju njegov naglasak na Riječi Božjoj: Riječ Božja pobjednički napreduje, i gdje god pobjeđuje i zadobiva istinsku poslušnost prema Bogu, ona *jest* Crkva.

MARTIN LUTHER

> Sada, gdje god vidite ili čujete [Riječ Božju] propovijedanu, vjerovanu, ispovijedanu i primijenjenu, nemojte sumnjati da istinska *ecclesia sancta catholica*, 'sveta kršćanska Crkva' mora ondje biti, čak i ako ih je tek nekoliko sabranih. Jer, Božja riječ 'ne vraća se … bez ploda' (Izaija 55, 11), ali mora posjedovati barem četvrtinu ili dio polja. I ako ne postoji osim ovoga niti jedan znak, bit će dovoljno za dokazivanje da sveti kršćanski narod ondje postoji jer Božja riječ ne može biti bez Božjeg naroda, i obratno, Božji narod ne može biti bez Božje riječi. Jer, tko će propovijedati Riječ ili čuti je propovijedanu, ako ne postoji Božji narod? Ili što mogu ili trebaju vjerovati Božji ljudi, ako nema Riječi Božje?

MARTIN LUTHER, On the Councils and the Church (1539.), u: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, sv. 50, Bohlau, Weimar, 1915., str. 628–630.

Biskupska služba nije stoga nužna za očuvanje postojanja Crkve, dok je naviještanje evanđelja bitno za identitet te Crkve. 'Gdje je Riječ, ondje je vjera; a gdje je vjera, ondje je i istinska Crkva'. Vidljiva Crkva utemeljena je propovijedanjem Riječi Božje: niti jedna ljudska zajednica ne može tvrditi da je 'Crkva Božja', osim ako nije utemeljena na tom evanđelju. Važnije je naviještati isto evanđelje kao i apostoli, nego biti članom zajednice koja povijesno proizlazi od apostolâ. Slično razumijevanje o Crkvi dijeli Philip Melanchthon, Lutherov suradnik u Wittenbergu, koji je Crkvu zamislio prvenstveno u smislu njezine funkcije udjeljivanja sredstava milosti.

No ako je Crkva definirana ne u institucionalnom smislu, već naviještanjem evanđelja, kako Luther može razlikovati između svojih nazora i nazorâ radikalnih reformatora? Luther je sâm priznao da je 'Crkva sveta, čak i ako fanatici [Lutherov termin za radikalne reformatore] dominiraju, sve dok ne niječu Riječ i sakramente'. Luther je ipak zagovarao potrebu za institucionalnom Crkvom, izjavljujući da je povijesna institucija Crkve božanski udijeljeno sredstvo milosti. Suprotstavljajući se, međutim, radikalnim reformatorima tvrdnjom da je Crkva uistinu vidljiva i institucionalna, Luther se našao u teškoći razlikovanja svojih nazora od nazorâ njegovih katoličkih protivnika. Luther je tako primoran tvrditi da 'pogrješna Crkva ima samo pojavnost, iako također posjeduje kršćanske službe'. Drugim riječima, srednjovjekovna Crkva može *nalikovati* na pravu stvar, ali je ustvari nešto potpuno drugo.

Jasno je stoga da postoje određene poteškoće i manjkavosti u svezi s Lutherovim pristupom. Dijelom ovo može odražavati opće uvjerenje u reformatorskim krugovima u 1520-im godinama da je odvajanje od Katoličke crkve prolazna stvar. Koji je smisao razvijanja opširnih teorija o Crkvi, kako bi se legitimiziralo otcijepljenje protestantskih struja, kada je sjedinjenje s reformiranom Katoličkom crkvom samo pitanje vremena? Tek 1540-ih, kada se shvatilo da je to jedinstvo tek san, protestantski su teolozi počeli pozorno formulirati osebujne kršćanske nauke o Crkvi. Jean Calvin najznačajniji je među tim piscima.

JEAN CALVIN

*Autor varira nazive Ratisbon i Regensburg. Nap. lektora.

Događaj od velike važnosti za reformaciju zbio se 1541. Vjerski razgovori u Ratisbonu su propali. Ovaj skup, koji se održao u Regensburgu,* predstavljao je zadnji pokušaj kompromisa između protestanata i katolika, a koji bi kasnije omogućio sjedninjenje Crkve koje je bilo privremeno narušeno. Treba naglasiti da su reformatori sebe isprva smatrali tek privremeno odvojenima od Katoličke crkve. Očekivali su povratak kada se situacija popravi. Neuspjeh regensburških vjerskih razgovora uništio je te nade.

Sada se razvila nova situacija. Do 1541. protestantski pisci nisu imali potrebu razvijanja nauka o Crkvi. U stvari, Lutherova rana ekleziologija išla je samo do određene mjere i bila je oblikovana u svrhu opravdanja za privremeno povlačenje iz Crkve. Nedostaje joj gorljivosti i uvjerljivosti upravo zato što je Luther vjerovao da nema potrebe za razvijanjem cjelovitoga nauka o Crkvi. Naposljetku, povratak Katoličkoj crkvi samo što se nije dogodio. Druga generacija reformatora, među kojima je Calvin bio najvažniji, suočila se s izazovom razvijanja suvisle i sustavne ekleziologije, a na temelju shvaćanja da će se trajno nastaviti odvajanje od cjeline Katoličke crkve.

Calvin je bio dorastao tom izazovu i pružio je ono što se danas smatra najrafiniranijim iskazom protestantske ekleziologije u šesnaestom stoljeću. Po Calvinu, oznake Crkve jesu sljedeće:

1 Riječ Božja treba se propovijedati, i
2 sakramenti se trebaju ispravno udjeljivati.

Budući da Rimokatolička crkva nije ispunila ni ovo minimalističko određenje Crkve, evangelici su imali pravo napustiti takvu Crkvu. I budući da su se evangeličke crkve prilagodile ovakvom određenju Crkve, nije bilo više potrebe za daljnju podjelu među njima. Ova je točka od posebne važnosti i odražava Calvinovu političku prosudbu da bi daljnja podjela među evangeličkim zajednicama razorno djelovala na stvar reformacije.

Calvin je nadalje tvrdio da postoje konkretne svetopisamske smjernice glede ispravnog shvaćanja službi u vidljivoj Crkvi, tako da je konkretni oblik crkvenog reda postao sada stavkom crkvenog nauka. Drugim riječima, Calvin je u 'čisto naviještano evanđelje' uključio i specifičan oblik eklezijalne administracije (ovdje je posudio termin *administratio* od sekularne vlasti).

Calvinovo minimalističko određenje Crkve sada je zadobilo novo značenje. Istinska Crkva doista se nalazi ondje gdje se evanđelje ispravno propovijeda, a sakramenti ispravno udjeljuju – te trebaju biti uključeni u ovo određenje specifičnog oblika crkvene institucije i administracije. Calvin se pozvao na 'poredak po kojemu je Gospodin želio da se Crkvom upravlja', te je razvio detaljan nauk o crkvenoj vlasti, utemeljen na egzegezi Novoga zavjeta, a pri čemu je velikim dijelom preuzeta terminologija imperijalne rimske administracije. Nasuprot tvrdnjama radikalnih reformatora, Calvin je tvrdio da je u Pismu izložen specifičan oblik crkvene strukture i administracije. Tako je Calvin držao da je upravljanje Crkvom od strane svećenikâ ustanovljeno od Boga, kao što su tako ustanovljene i razlike između 'svećenika', 'starješine', 'đakona' i 'puka'.

Calvin je izveo važno razlikovanje između *vidljive* i *nevidljive* Crkve. Na jednoj razini Crkva je zajednica kršćanskih vjernika, vidljiva skupina ljudi. No, ona je također i zajednica svetih i skup izabranih – *nevidljivi* entitet. U svome nevidljivom aspektu, Crkva je nevidljiva zajednica izabranih koji su poznati samo Bogu; u svome vidljivom aspektu, ona je zajednica vjernika na zemlji. Prva se sastoji samo od izabranih; druga uključuje i dobre i zle, izabrane i osuđene. Prva je predmet vjere i nade, a druga sadašnjeg iskustva. Razlika između njih je eshatološka; nevidljiva Crkva jest Crkva koja će biti poznata na kraju vremena, kada Bog izvrši svoj posljednji sud nad čovječanstvom. Calvin naglašava da su svi vjernici obvezni poštovati i ostati privrženi vidljivoj Crkvi, unatoč njezinim slabostima, a zbog nevidljive Crkve, istinskoga tijela Kristova. Usprkos tomu, postoji samo jedna Crkva, jedan entitet kojemu je glava Isus Krist.

Razlikovanje između vidljive i nevidljive Crkve ima dvije važne posljedice. Kao prvo, to znači da vidljiva Crkva uključuje i izabrane i osuđene. Augustin iz Hipona je naglasio tu činjenicu u raspravi protiv donatista, služeći se prispodobom o pšenici i kukolju (Matej 13,24–31), kao temelju. Mogućnost ovoga razlučivanja iznad je ljudske kompetencije, jer se povezuju ljudske kvalitete s božanskom naklonošću (u svakom slučaju, Calvinov nauk o predestinaciji ne dopušta takve osnove za izabranje).

Kao drugo, međutim, nužno je zapitati se koje razine vidljive Crkve odgovaraju nevidljivoj Crkvi. Calvin tako prepoznaje potrebu da se iznese objektivni kriterij po kojemu se može prosuđivati autentičnost neke dane crkve. Govorio je o dvama takvim kriterijima: 'Gdje god vidimo da se Riječ Božja jasno propovijeda i sluša, a sakramenti se udjeljuju u skladu s Kristovim ustanovljenjem, ne možemo sumnjati u to da Crkva postoji.' Nije dakle presudna kvaliteta njezinih članova, već je prisutnost ovlaštenih sredstava milosti ono što ustanovljuje istinsku Crkvu. Zanimljivo, Calvin ne slijedi primjer Martina Bucera – strasbourškoga reformatora od kojega je puno naučio – u određivanju crkvene *discipline* kao oznake istinske Crkve. Iako se gorljivo zalagao za potrebu obzirne dicipline među crkvenim članstvom, Calvin je nije smatrao bitnom za određivanje ili vrjednovanje vjerodostojnosti neke crkve.

Calvin je također važan u odnosu na drugi aspekt nauka o Crkvi. Odredivši narav Crkve, Calvin je nastavio istraživati njezinu ulogu. Zašto uopće postoji potreba za Crkvom – shvaćenom kao institucijom, a ne kao zgradom? Kao što je Bog utjelovljenjem otkupio ljudska bića u povijesnom procesu, tako ih Bog posvećuje u istom procesu osnivanjem institucije predane tom cilju. Bog upotrebljava konkretna konačna zemaljska sredstva kako bi izvršio spasenje izabranih. Crkva je tako poistovjećena s božanski utemeljenim tijelom, u kojemu Bog posvećuje izabrane. Calvin na sljedeći način izražava tu ideju:

JOHN CALVIN, *Institutes*, IV. i. I.

> Počet ću stoga s Crkvom, u čijem krilu Bog želi okupiti svoju djecu, ne samo kako bi uz njezinu pomoć i službu bili njegovani dok su još nejačad i djeca, već kako bi bili i vođeni njezinom majčinskom pažnjom, sve dok ne sazriju i postignu cilj vjere. 'Što dakle Bog združi, čovjek neka ne rastavlja' (Marko 10, 9). Onima kojima je Bog Otac, Crkva treba biti majkom.

Ovaj znakovit nauk o Crkvi Calvin potkrjepljuje navođenjem dviju ekleziološkh maksima Ciprijana iz Kartage: 'Ne možete Boga imati za Oca, ukoliko nemate Crkvu za majku', i, 'Izvan Crkve nema nade za oproštenje grijeha, niti spasenja'.

Calvinov nauk o Crkvi podsjeća nas na to da je vrlo neprimjereno opisivati reformatore kao okorjele radikalne individualiste koji ne nalaze mjesta za korporativno poimanje kršćanskog života. Slika 'Crkve kao majke' (koju Calvin rado posuđuje od Ciprijana iz Kartage) podvlači korporativne dimenzije kršćanske vjere:

JOHN CALVIN, *Institutes*, IV. i. I.

> Od ove jednostavne riječi, 'majka', naučimo koliko je korisno (uistinu nužno) poznavati je. Ne postoji drugačiji način života osim da nas ova majka začne u svojoj utrobi, njeguje nas na svojim grudima i čuva pod svojom pažnjom i vodstvom.

Uz ovaj način govora priljubljuju se snažne teološke slike, napose ona o Riječi Božjoj koja nas začinje u utrobi Crkve. Međutim, našu pozornost privlače praktični aspekti ovog načina razmišljanja o Crkvi. Institucija Crkve je nužno, korisno, Bogom dano, Bogom udijeljeno sredstvo duhovnoga rasta i razvoja. Time dolazimo do suprotnosti s radikalnom refomacijom, kojoj se sada okrećemo.

RADIKALNA REFORMACIJA

Za radikale, kao što su bili Sebastian Franck i Menno Simons, apostolska Crkva bila je potpuno kompromitirana zbog svoje uske povezanosti s državom, a što datira još iz vremena cara Konstantina. Kao institucija, Crkva je korumpirana ljudskim borbama i težnjama za moći. Franck je tako napisao:

SEBASTIAN FRANCK, pismo Johnu Campanussu (1531.), u: B. Becker, 'Fragment van Francks latijnse brief aan Campanus', u: *Nederlands Arhief voor Kerkgeshiedenis*, br. 46/1964.–1965. str. 197–205.

> Vjerujem da je vidljiva Crkva Kristova, uključujući sve njezine darove i sakramente, zbog ulaska i pustošenja od strane antikrista, a odmah po smrti apostolâ, uzdignuta na nebo i stoji skrivena u Duhu i istini. Stoga sam poprilično siguran da u posljednjih tisuću i četiri stotine godina nije postojala okupljena Crkva niti ikoji sakrament.

Istinska Crkva bila je na nebu, a njezine institucionalne parodije bile su na zemlji.

Radikalni naglasak na potrebi da se Crkva odvoji od sekularnog društva posebno se ogledao u njihovu stavu prema vlasti, napose prema vlasti magistrata. Radikalna reformacija smatrala je Crkvu 'alternativnim društvom' unutar srednje struje europske kulture šesnaestog stoljeća. Kao što je predkonstantinovska Crkva postojala unutar Rimskog Carstva a ipak se odbila prilagoditi njegovim standardima, tako je i radikalna reformacija držala za sebe da egzistira usporedno s društvom šesnaestog stoljeća, ali ne i unutar njega. Menno Simons držao je da je Crkva 'zajednica pravednih' koja je u sukobu sa svijetom, a nije 'miješano tijelo':

> Zapravo, oni koji se ponose njegovim imenom nisu prava zajednica Kristova. Istinska Kristova zajednica su oni koji su istinski obraćeni, oni od Boga rođeni odozgo, koji su obnovljena uma po djelovanju Duha Svetoga slušanjem Riječi Božje, te su postali djecom Božjom.

MENNO SIMONS, *Complete Writings*, ur. John C. Wenger, Herald Press, Scottdale, PA, 1956., str. 300.

Jasno je da postoje snažne usporednice s donatističkim nazorom o Crkvi kao o svetome i čistom tijelu, odvojenom od utjecaja pokvarenog svijeta, koje je spremno održati svoju čistoću i osebujnost putem kojih god disciplinskih mjera koje bi se pokazale nužnima.

Ovo poimanje Crkve kao vjernog ostatka koji je u sukobu sa svijetom u skladu je s anabaptističkim iskustvom progonstva od strane antikristovih sila, koje su, prema njihovu shvaćanju, bile uosobljene u crkvenom učiteljstvu. Radikalna je reformacija bila općenito neprijateljski raspoložena prema uporabi sile i zagovarala je politiku nepružanja otpora. Jakob Hutter iznio je teološko opravdanje ovoga apolitičnog stava prizivom na Kristov primjer: 'Kao što svi mogu vidjeti, mi nemamo nikakva fizičkog oružja, poput kopalja ili mušketa. Mi želimo, svojim riječima i djelima, pokazati da smo istinski Kristovi sljedbenici.' Hans Denck, kada je izjavio da 'sila nije Božji atribut', pozvao se na Kristovu krotkost i njegovu šutnju pred tužiteljima.

Najjasniji iskaz općenitoga anabaptističkog stava prema sekularnoj vlasti može se pronaći u Schleietheimskoj vjeroispovjesti (1527.), gdje šesti i sedmi članak objašnjavaju i opravdavaju politiku neupletanja u sekularne poslove, kao i nepružanje otpora sekularnim vlastima. Nenasilje ima svoj osnov 'izvan Kristova savršenstva' (to jest, izvan radikalne zajednice); u zajednici nema mjesta fizičkoj sili.

> Mač je postavljen od Boga izvan savršenstva Kristova ... Nije prikladno da kršćanin služi kao sudac iz sljedećih razloga. Vladavina magistrata je po tijelu, a kršćanska je ona po Duhu. Njihovi domovi i prebivališta su u ovome svijetu, a kršćaninovo je na nebu; njihovo građanstvo je od ovoga svijeta, a kršćaninovo je na nebu; oružja njihovih ratova i sukoba fizička su i idu protiv tijela, dok su oružja kršćaninova duhovna, idu protiv utvrda đavla. Ljudi ovoga svijeta naoružani su željezom i čelikom, a kršćanin je naoružan Božjim oklopom, istinom, pravednošću, mirom, vjerom, spasenjem i riječju Božjom.

Schleithem Confession (1527.), članak 6.

Anabaptizam je u svojim zajednicama održavao disciplinu putem 'isključenja' – sredstva kojim se crkvene članove moglo isključiti iz anabaptističke zajednice. Ovo se disciplinsko sredstvo smatralo bitnim za identitet istinske Crkve. Dio anabaptističkih razloga za radikalno odvajanje od crkava srednje struje (praksa koja se još i dan-danas obdržava među amišima iz okruga Lancaster u Pennsylvaniji) bio je u neuspjehu tih crkava da održe disciplinu među svojim članovima. Schleietheimska vjeroispovijest utemeljila je svoju nauk o isključenju na Kristovim riječima, onako kako su one zapisane u Mateju 18,15–20:

Schleithem Confession (1527.), članak 2.

> Isključenje će se upotrijebiti u slučaju svih onih koji su se predali Gospodinu, kako bi hodili u njegovim zapovijedima, i svih onih koji su kršteni u jedno tijelo Kristovo te se zovu braćom i sestrama, no koji povremeno nehotice padnu u grijeh. Takve će se ljude dva puta tajno opomenuti, a treći put javno će ih se kazniti ili isključiti prema Kristovoj zapovijedi (Matej 18).

Smatralo se da isključenje ima učinke zastrašivanja i popravljanja te da potiče isključene pojedince da poboljšaju svoj način života, a obeshrabruje druge da slijede njihov grijeh. Poljski Rakovijski katekizam navodi pet razloga za održavanje stroge discipline u anabaptističkim zajednicama, od kojih većina odražava njihovu politku radikalnog odvajanja:

1. Kako bi se otpali članovi Crkve mogli izliječiti i vratiti u zajedništvo s Crkvom.
2. Kako bi se druge spriječilo da učine isti prijestup.
3. Kako bi se izbjegao sablazan i nered u Crkvi.
4. Kako bi se spriječilo da riječ Gospodnja dođe na zao glas izvan zajednice.
5. Kako bi se spriječilo da se slava Gospodnja profanizira.

Usprkos svojim pastoralnim namjerama, isključenje se često tumačilo vrlo grubo, a članovi zajednice često su izbjegavali bilo kakav društveni kontakt (poznat kao 'klonjenje') kako s isključenim pojedincima, tako i s njihovim obiteljima.

KRIST I CRKVA: NEKE TEME U DVADESETOM STOLJEĆU

U dvadesetom stoljeću obnovljen je interes za područje ekleziologije, dijelom zbog uspona ekumenskog pokreta (koji se bavi promicanjem jedinstva kršćana), a dijelom zbog velikog poticaja ovom teološkom području koji je uzrokovan procesom obnove i reforme što ih je potaknuo Drugi vatikanski koncil (1962.-1965.). Napose se misli na konstituciju *Lumen Gentium* ('Svjetlo poganima' – primijetite da se autoritativni rimokatolički koncilski i papinski iskazi općenito označavaju po početnim riječima dokumenta, na latinskom). Sada ćemo razmotriti naučavanje ovoga Koncila.

Prikladan način za grupiranje nekih ekleziološkha tema unutar teologije dvadesetog stoljeća može biti putem razmatranja maksime Ignacija Antiohijskog, pisca iz prvog stoljeća, koji je izjavio: 'gdje se nalazi Krist, ondje se nalazi i katolička Crkva'. Ovaj poznati aforizam imao je veliki utjecaj na ekleziološko promišljanje – bilo protestantsko, katoličko ili pravoslavno – tijekom kršćanske povijesti. U nastavku ćemo istražiti tri različita načina pristupanja ovom aforizmu u dvadesetom stoljeću.

KRIST JE SAKRAMENTALNO PRISUTAN

Jedan od najosebujnijih doprinosa Drugoga vatikanskog koncila razvoju ekleziologije jest tvrdnja o sakramentalnom karakteru Crkve. Kako to *Lumen Gentium* navodi, 'Crkva je, u Kristu, kao sakrament ili znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda'. Koncil nije tvrdio da Crkva *jest* sakrament; zadržano je tradicionalno razumijevanje o sedam sakramenata. Nego, Crkva je 'kao sakrament [*veluti sacramentum*]'. Tvrdeći to, čini se da je Koncil želio povezati ideju Crkve ustanovljene riječju Božjom, s jedne strane, i Crkve kao vidljivog entiteta, s druge. Ova je ideja svakako prisutna u Augustinovu poimanju sakramenata kao 'vidljivih riječi'.

Ideja o Crkvi kao sakramentu duboko je utjecala na katoličku ekleziologiju dvadesetog stoljeća. Čak su se i prije Drugoga vatikanskog koncila pojavljivale u Crkvi takve ideje. Dijelom to odražava uspon 'teologije povratka', koja je željela obnoviti niz ključnih tema iz ranijega razdoblja kršćanske povijesti, napose iz patrističkog razdoblja, a koja je prihvatila razumijevanje naravi Crkve koje se oštro razlikovalo od institucionalnijih poimanja prihvaćanih od šesnaestog stoljeća.

Ovaj se stav jasno može vidjeti u spisima Henria de Lubaca, teologa koji prethodi Drugom vatikanskom koncilu, a koji je poznat zbog svoga autoritativnog poznavanja patrističkog nasljeđa. U svome važnom djelu, naslovljenom *Katoličanstvo*, on je napisao:

> Ako je Krist sakrament Božji, Crkva je za nas sakrament Krista; ona ga predstavlja u cjelovitome i starom smislu te riječi, ona ga uistinu čini prisutnim. Ona ne samo da nastavlja njegovo djelo, već je ona njegov pravi nastavak, u puno stvarnijem smislu no što se to može reći za bilo koju ljudsku instituciju koja se nastavlja na djelo svoga utemeljitelja.

HENRI DE LUBAC, *Catholicism*, Burns & Oates, London, 1950., str. 29.

Iako je zadržao institucionalno razumijevanje Crkve, de Lubac je dao nov smisao identitetu i svrsi katoličkog poimanja Crkve: Crkva postoji zato da Isusa Krista uprisutni svijetu. Tako je Ignacijevom aforizmu dan novi smisao kroz sakramentalno razumijevanje uloge Crkve.

Ideja je naišla na plodno tlo. 1953. godine Otto Semmelroth objavio je vrlo utjecajnu studiju, naslovljenu *Crkva kao prasakrament*, u kojoj je tvrdio da je Crkva 'prasakrament' (*Ursakrament*), pokazujući time Božju sposobnost da upotrijebi materijalni poredak kao svjedočanstvo o duhovnom. Dominikanski teolog Edward Schillebeeckx razvio je slične ideje u djelu *Krist, sakrament susreta s Bogom*. Opći učinak ovog pristupa jest integriranje svih područja kristologije, ekleziologije i sakramentologije u smislenu cjelinu. Hans Urs von Balthasar prihvaća u svom razumijevanju Crkve jedan snažno utjelovljujući pristup, tvrdeći da je Crkva *elongetur Christi* – produžetak Krista u prostoru i vremenu. Isusovački pisac Karl Rahner nadovezuje se na ovo sakramentalno razumijevanje Crkve, izjavljujući da Crkva postoji kako bi Krista uprisutnila u svijetu u povijesnome, vidljivomu i utjelovljujućem obliku.

Rahnerov je pristup privukao veliko zanimanje. Za Rahnera, Crkva je 'nastavljanje, današnja prisutnost one stvarne, eshatološki pobjedonosne i nepovratno uspostavljene prisutnosti Krista u svijetu Božje spasonosne volje'. Crkva je tako 'konkretna manifestacija Božjeg spasenja čovječanstva', trajna prisutnost Boga u svijetu (ideja koju je u spisima iz šesnaestog stoljeća nagovijestila španjolska mističarka Terezija Avilska). I zbog svoje stvarne povijesne prisutnosti u svijetu, slijedi da Crkva potrebuje strukturu.

Zato je Rahner u mogućnosti opravdati neprekidan institucionalni element u bilo kojemu katoličkom razumijevanju naravi Crkve, a istovremeno tvrditi da te posebne strukture nemaju nužno *definirajuće* značenje. Nadalje, Rahner je spreman priznati određen stupanj fleksibilnsoti glede tih struktura. Ono što se činilo primjerenim u ograničenim povijesnim okolnostima prošlosti, možda nije primjereno i danas. Crkva mora biti slobodna postići svoju sakramentalnu misiju u novim povijesnim strukturama.

Schillebeeckx se u nekim važnim točkama razlikuje od Rahnera, napose u odbacivanju Rahnerova argumenta da je Crkva 'prasakrament' (ideja koju se, kako smo gore vidjeli, može pripisati Ottu Semmelrothu). Za Schillebeeckxa, Krista treba smatrati prasakramentom; mora se smatrati da koji god sakramentalni karakter Crkva posjeduje, on izrasta iz njezina odnosa s Kristom.

Protestantski kritičari ovog pristupa izrazili su zabrinutost glede relativnog nedostatka njegova biblijskog utemeljenja, a ocijenili su da u ovome pristupu nema relativno dovoljno mjesta za teologiju propovijedanja. Zbog važnosti ove točke nastavit ćemo razmatranjem protestantskih tumačenja Ignacijeva aksioma, a koja se usredotočuju na prisutnost Krista koja ishodi iz propovijedanja riječi Božje.

KRIST JE PRISUTAN PO RIJEČI

Središnja tema protestantskog razumijevanja naravi Crkve usredotočuje se na prisutnost Krista koja ishodi iz navještaja njegove riječi u propovijedanju i sakramentima. Razmotrimo, naprimjer, Calvinov iskaz o naravi Crkve:

JOHN CALVIN, *Institutes*, IV. i. 9–10.

> Gdje god vidimo da se Riječ Božja čisto propovijeda i sluša, a sakramenti se udjeljuju prema Kristovoj ustanovi, ni na koji način ne možemo sumnjati da postoji Crkva Božja. Jer njegovo obećanje ne može propasti: 'Jer gdje su dvojica ili trojica sabrana u moje ime, tu sam i ja medu njima' (Matej 18,20) ... Ako ta služba ima Riječ i istu poštuje, ako se pritom udjeljuju skaramenti, onda ona nesumnjivo zaslužuje da je se drži i smatra Crkvom.

Za Calvina, propovijedanje Riječi i ispravno udjeljivanje sakramenata povezani su s Kristovom prisutnošću – i gdje god je Krist, ondje je ustanovljena i Crkva.

Ova kerigmatska (grčki *kerygma* = 'navještaj') tema ostala je vrlo važna u dvadesetom stoljeću, napose u spisima Karla Bartha. Za Bartha, Crkva je zajednica koja nastaje kao odgovor na navještaj riječi Božje. Crkvu se smatra kerigmatskom zajednicom koja naviješta Radosnu vijest o onome što je Bog u Kristu učinio za čovječanstvo, i koja nastaje gdje god se vjerno naviješta i prihvaća Božja riječ. Kako to Barth izjavljuje u svome obraćanju

Svjetskom vijeću crkava 1948., Crkva se sastoji od 'skupštine (*congregatio*) onih muškaraca i žena (*fidelium*) koje živi Gospodin Isus Krist izabire i poziva da nose svjedočanstvo pobjedi koju je on izvojevao, te da naviještaju njezin budući pojavak'. Barthova je ekleziologija u ovoj točki snažno trinitarna, jer u dinamičko razumijevanje naravi Crkve uključuje i Oca i Sina i Duha. Za Bartha, Crkva nije Kristov nastavak, već je s Kristom sjedinjena te je od njega pozvana i postavljena u službu svijetu. Krist je prisutan u Crkvi po Duhu Svetome.

Posebno je važna uloga Duha Svetoga. Iako ne bi bilo ispravno reći kako Barth ima 'karizmatsko' razumijevanje Crkve, njegov kristološki pristup identitetu Crkve daje konačnu i posebnu ulogu Duhu, koju Barth u svojoj *Dogmatici u skici* sažima na sljedeći način:

> *Credo ecclesiam* ['Vjerujem u Crkvu'] znači da vjerujem da se ovdje, na ovome mjestu, u ovoj zajednici, događa djelo Duha Svetoga. Time se ne želi pobožanstveniti stvorenje; Crkva nije predmet vjere, mi ne vjerujemo *u* Crkvu; no, mi vjerujemo da u ovoj zajednici djelo Duha Svetoga postaje događajem.

KARL BARTH, *Dogmatics in Outline*, SCM Press, London, 1949., str. 143.

Crkvu se tako smatra događajem, a ne institucijom. Barth ne poistovjećuje Duha Svetoga s Crkvom, niti ograničava djelovanje Duha unutar granicâ institucije kao što je Crkva. On tvrdi da Duh opunomoćuje i obnavlja Crkvu, sjedinjuje je s Kristovim otkupiteljskim djelom na križu, te je on sredstvo po kojemu je uskrsli Krist uprisutnjen Božjemu narodu. Na ovaj način Duh čuva Crkvu od zapadanja u čisto sekularne načine razumijevanja svoga identiteta i poslanja.

Rudolf Bultmann također prihvaća snažan kerigmatski pristup naravi Crkve, povezujući Barthov naglasak na temeljnu ulogu 'navještaja' s poimanjem 'Crkve kao događaja':

> Riječ Božja i Crkva neodvojivi su. Crkva je ustanovljena riječju Božjom kao zajednica izabranih, a riječ Božja nije iskaz apstraktnih istina, već je navještaj koji ima sve ovlasti te stoga potrebuje nositelje s ispravnim svjedočanstvom (2 Korinćanima 5, 18–19). Kao što riječ Božja postaje njegova riječ samo u događaju, tako je i Crkva uistinu Crkva samo kad i sama postane događajem.

RUDOLF BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, SCM Press, London, 1959., str. 82–83.

KRIST JE PRISUTAN PO DUHU

Treća glavna tema ekleziologije dvadesetog stoljeća usredotočila se na ulogu Duha Svetoga kao konstitutivnog za Crkvu. Ovdje se Ignacijev aforizam tumači na takav način da naglašava potrebu Duha u ostvarenju Kristove prisutnosti. Već smo uvidjeli važnost ove točke s obzirom na Barthovu ekleziologiju; ona je, međutim, u razvijenijim oblicima prisutna kod pisaca kao što su teolog oslobođenja Leonardo Boff i pravoslavni teolog Ioannis Zizioulas. Ta su dva pisca svoje pneumatološko (grčki *pneuma* = 'duh') razumijevanje Crkve tumačili na različite načine. Boff ostaje usredotočen na Krista usprkos naglasku na Duha, a zbog svoga zapadnjačkog razumijevanja Trojedinog Boga; Zizioulas razvija pravoslavni pristup zasnovan na kapadočanskom razumijevanju uloge Duha u Bogu.

Za Leonarda Boffa, konstitutivna uloga Duha Svetoga jest razumijevanje da Crkva počiva na činjenici da je taj Duh – Duh Isusa Krista. I dok su pisci poput Rahnera i von Balthasara branili stav da je Crkva fizičko utjelovljenje ili 'ponovno predstavljanje' Krista u svijetu, Boff brani stav da je Crkva prvenstveno duhovno Kristovo tijelo i stoga nije ograničena nikakvim konkretnim postojećim strukturama. Što se tiče ovog pitanja, može se smatrati da je to Boffova snažna kritika institucionalnih razumijevanja Crkve, napose onih koji su procvjetali prije Drugoga vatikanskog koncila.

U svome djelu, *Ekleziogeneza: bazične zajednice ponovno otkrivaju Crkvu*, Boff daje takvo određenje Crkve koje ima neke sličnosti s kerigmatskim razumijevanjem Crkve.

LEONARDO BOFF, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1986., str. 11.

> Crkva kao Crkva nastaje kada ljudi postanu svjesni poziva na spasenje u Isusu Kristu, okupe se u zajednicu, ispovijedaju istu vjeru, proslavljaju isto eshatološko oslobođenje i nastoje živjeti život učeništva Isusa Krista. O Crkvi *u ispravnome smislu* možemo govoriti samo kada se postavi pitanje o ovoj eklezijalnoj svijesti.

Za Boffa, ova 'eklezijalna svijest' je rezultat djelovaja Duha Svetoga, čija su osoba i djelo neodvojivi od uskrsloga Krista. Boff tumači nauk o proizlaženju Duha Svetoga iz Oca *i Sina* kao potvrdu ovog iskaza.

U slučaju Zizioulasa, međutim, Duhu Svetomu pripisuje se poprilično različita uloga. Zizioulas naglašava kako, napose u 1 Korinćanima 12, Pavao jasno pridaje Duhu Svetomu konstituivnu ulogu u Crkvi. Pneumatologija stoga ne govori o 'dobrobiti Crkve ... ona je sáma bit Crkve'. Zizioulasov osebujni pristup može se na sljedeći način sažeti: Crkvu je mogao *osnovati Isus Krist*, ali je ona *konstituirana od strane Duha Svetoga*.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL O CRKVI

Drugi vatikanski koncil uveo je novu živost u raspravu o nauku o Crkvi, dijelom svojim ponovnim vezivanjem uz biblijske slike o Crkvi. Prije Koncila, rimokatolički pisci nastojali su o Crkvi misliti u smislu 'savršenog društva'. Ovaj način predočavanja datira iz druge polovine šesnaestog stoljeća i naglašavanja institucionalnih vjerodajnica Crkve, napose u svjetlu rastuće moći europskih nacionalnih država. Dijelom crkvene strategije za utvrđivanje njezine neovisnosti od rastuće državne moći bilo je utvrđivanje njezina identiteta kao društva. Tako je Roberto Bellarmine, jedan od najznačajnijih pisaca katoličke reformacije, tvrdio da je Crkva toliko vidljiva i opipljiva stvarnost koliko i 'francusko kraljevstvo ili venecijanska republika'. Tako i standardno izdanje predkoncilskog priručnika Adolphea Tanquereya (1854.-1932.) na oko šezdeset i četiri stranice pokazuje kako je Crkva (a) nepogrješivo društvo, (b) savršeno društvo, (c) hijerarhijsko društvo i (d) monarhijsko društvo.

Ovaj je pristup neizbježno doveo do toga da se Crkvu određuje u smislu njezinih vidljivih aspekata, a napose u smislu njezinih vidljivih struktura upravljanja, kao i oblika vjerovanja i ponašanja. Kao posljedica toga, Crkva je bila oblikovana po uzoru na društvene institucije kasnoga šesnaestog stoljeća. Uvijek je postojao institucionalni aspekt u kršćanskom nauku o Crkvi, bilo u protestantskom ili katoličkom. Tako su i Luther i Calvin naglašavali važnost ispravne crkvene vlasti. Ni jedan od ovih reformatora nije, međutim, držao institucionalni element kao bitnu odrednicu Crkve. Slični su uvidi općenito tipični za patrističke i srednjovjekovne autore sve do četrnaestog stoljeća. Od toga momenta, rastuća papinska politička moć i rastuća odlučnost da se odupre napadima na instituciju Crkve (napose na papinstvo i hijerarhiju) doveli su do rastuće tendencije za obranom tih institucija, povezujući ih s ispravnim razumijevanjem Crkve.

Općenito se drži da je ta tendencija doživjela svoj vrhunac tijekom devetnaestog stoljeća. Odgovarajući na sve opasniju političku situaciju u Europi, u kojoj se sekularizam i antikatolicizam pojačavao, Prvi vatikanski koncil odredio je Crkvu u strogo institucionalnom smislu:

> Crkva ima sva obilježja pravoga društva. Krist ovo društvo nije ostavio neodređenim ili bez ustanovljenog oblika; već mu je sam dao postojanje, odredio oblik njegova postojanja i uredio ga.

Vatican 1, *Dogmatic constitution on the Church*, u H. Denzinger (ur.), *Enchridion Symbolorum*, 24–25 edn, Herder, Barcelona, 1948., str. 501–509. U hrvatskome izdanju Denzingerove knjige nema ovoga ulomka. Ulomak se izvorno nalazi u prvoj shemi dogmatske konstitucije o Crkvi (*Collectio Lacencis*). Identičan engleski prijevod nalazi se i u: J. Neuner – H. Roos, *The Teaching of the Catholic Church*, Alba House, New York, 1967., No 361, str. 213014. Nap. lektora.

Ovo se hijerarhijsko poimanje Crkve vjerojatno može najjasnije vidjeti u strogom razlikovanju između 'hijerarhije i pastve'.

> Crkva Kristova nije zajednica jednakih u kojoj svi vjernici imaju ista prava. Ona je zajednica nejednakih, ne samo jer su među vjernicima neki klerici, a drugi laici, nego stoga što u Crkvi postoji vlast od Boga po kojoj je nekima dano da posvećuju, poučavaju i vladaju, a drugima nije.

To se često izražavalo u smislu razlikovanja između *ecclesia docens* ('Crkva koja poučava', i odnosi se na hijerarhiju) i *eccelesia discens* ('Crkva koja je poučavana', i odnosi se na laike čija je odgovornost uglavnom bila da slušaju svoje nadređene).

No do sredine dvadesetoga stoljeća katolički su stručnjaci i teolozi izražavali sve veće nezadovoljstvo glede ovog modela. Dijelom to odražava svijest o sve očitijim dokazima kako rana Crkva nije imala koherentnu monolitnu strukturu, već je imala barem neki stupanj fleksibilnosti u odnosu na svoje institucije i uređenje. Sve se više držalo da pojava čvrsto organizirane i institucionalne Crkve datira tek nakon apostolskog razdoblja, a dijelom je odgovor na političke pritiske, kao što je to bilo u vrijeme nakon carskog priznanja kršćanstva, pod Konstantinom. Lucien Cerfaux i drugi prokrčili su put za obnovu biblijskih i patrističkih uvida, a koje se dotad previđalo zbog trenda institucionalizacije. Drugi su, poput Yvesa Congara, radili na obnovi teologije laikâ, zabrinuti zbog njihove marginalizacije u institucionalnim modelima Crkve. To je rezultiralo činjenicom da je Drugi vatikanski koncil bio u mogućnosti oživiti rimokatoličku misao unutar ovog ključnog područja teologije, sa svim njezinim ekumenskim i evangelizacijskim implikacijama. Taj se rezultat može vidjeti u dokumentu *Lumen Gentium* ('Svjetlo poganima').

Već smo istražili naučavanje ovog koncila o 'Crkvi kao sakramentu' i način na koji su ga teolozi poput Karla Rahnera razvili. U nastavku ćemo dalje istražiti tri aspekta koncilskog učenja o naravi Crkve.

CRKVA KAO ZAJEDNICA

1943. godine njemački je rimokatolički pisac Ludwig von Hertling objavio studiju po naslovom *Zajedništvo: Crkva i papinstvo u ranom kršćanstvu*, koja se bavila važnošću teme o 'zajedništvu' (često označene grčkom riječju *koinonia*), a kako bi se ispravno razumjela narav Crkve. To je djelo duboko utjecalo na promišljanja Drugoga vatikanskog koncila, a njegove osebujne teme mogu se pronaći u završnim iskazima o Crkvi. Osnovna biblijska tema, koja je izražena riječju 'zajedništvo', jest sudjelovanje u zajedničkom životu, bilo da se radi o životu samoga Trojedinoga Boga ili zajedničkom životu vjernika u Crkvi. Riječ posjeduje kako vertikalne tako i horizontalne aspekte, gdje se prvi aspekt odnosi na odnos između vjernika i Boga, a drugi na međusobni odnos vjernikâ.

Pokazalo se da ponovno otkrivanje ove biblijske ideje predstavlja snažan korektiv puko institucionalnim poimanjima Crkve, a koja su prevladavala tijekom devetnaestog stoljeća. Regulativno provođenje zajedništva sada se smatra jednim aspektom temeljnije ideje o zajedništvu između vjernika i Boga, uspostavljenom po Kristovoj smrti i uskrsnuću, te življenom u životu Crkve.

CRKVA KAO NAROD BOŽJI

Od raznih modela Crkve koje je postavio Drugi vatikanski koncil najvažniji je onaj o Crkvi kao 'narodu Božjem'. To je snažna biblijska ideja s dubokim korijenima u Starome i Novom zavjetu. Drugi vatikanski koncil pažljivo izbjegava izravno poistovjećivanje 'naroda Božjeg' i 'Rimokatoličke crkve', ili tvrdnju da je Crkva na neki način zamijenila Izrael kao narod Božji. Zaista, drugo poglavlje koncilskog teksta o unutarnjem životu Crkve opisuje Crkvu kao 'novi narod Božji', koji se nadovezuje na Izrael. Izabranje Crkve kao Božjeg naroda ne uzrokuje odbacivanje Izraela, već proširivanje Božjeg kraljevstva. To je posebno jasno predočeno u koncilskom spisu 'Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama', koji prepoznaje posebno trajno mjesto za Židove u Božjem spasenjskom naumu.

Prevedeno prema: Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama 'Nostra aetate', u: *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., str. 387; Isto u: Denzinger, *Nav. djelo*, §4198, str. 834.

> Kristova Crkva priznaje da se počeci njezine vjere i izabranja, po spasonosnom Božjem otajstvu, nalaze već kod patrijarhâ, Mojsija i prorokâ. Ona ispovijeda da su svi vjernici-kršćani, Abrahamovi sinovi po vjeri (usp. Gal 3,7), uključeni u pozvanje istog patrijarhe i da se spas Crkve mistično predoznačuje u izlasku izabranog naroda iz zemlje ropstva. Stoga Crkva ne može zaboraviti da je po onom narodu, s kojim se Bog udostojio iz svog neizrecivog milosrđa sklopiti Stari savez, primila objavu Staroga zavjeta i da je hrani korijen dobre masline u koju su ucijepljene grane-divljake naroda (usp. Rim 11,17–24). Jer Crkva vjeruje da je Krist, naš mir, križem pomirio Židove i pogane i oboje u sebi učinio jednim (usp. Ef 2,14–16).

CRKVA KAO KARIZMATSKA ZAJEDNICA

Drugi vatikanski koncil održan je u vrijeme velikog zanimanja za karizmatski pokret. Utjecaj ovog pokreta posebno se snažno osjećao u nekim dijelovima Katoličke crkve. Doveo je do toga da je belgijski kardinal Leo-Josef Suenens uputio snažan poziv Koncilu da se osvrne na ovaj razvoj u svojim promišljanjima o naravi Crkve. *Lumen Gentium* odgovorio je eksplicitnim priznavanjem važnosti karizmatskih darâ u životu Crkve. Koncil je upotrijebio termin 'karizma' (grčki: *charisma* = dar) kako bi označio te darê ili sposobnosti izlivene nad pojedincima koje im omogućuju izvršavanje neke posebne službe. Ovaj termin ima dugu povijest uporabe i ne podrazumijeva nužno neki oblik 'duhovnog dara' (poput govorenja u jezicima ili dara iscjeljivanja), posebno povezanog s karizmatskim pokretom. Ipak, Pavlova uporaba grčkog termina *charisma* jasno uključuje takve darê, što upućuje na to da je Koncil dopustio značajan stupanj otvorenosti prema ovom sve važnijem aspektu kršćanskog iskustva u dvadesetom stoljeću.

OZNAKE CRKVE

Središnja tema ekleziologije odnosi se na četiri 'oznake' ili 'vlastitosti' Crkve – to jest, na četiri određujuće karakteristike kršćanske Crkve, onako kako se one pojavljuju u kršćanskim vjerovanjima. Ova vjerovanja izriču vjeru u 'jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu'. Četiri pridjeva koja su uključena u ovaj izričaj – 'jedna', 'sveta', 'katolička' i 'apostolska' – postala su poznata kao 'oznake' ili 'vlastitosti' Crkve, te su postala važna u ekleziološkim raspravama od četvrtog stoljeća nadalje. U nastavku ćemo ih ukratko razmotriti.

'JEDNA'

Jedinstvo Crkve bilo je od središnje važnosti u kršćanskom razmišljanju o temi Crkve. Svjetsko vijeće crkava, jedna od najvažnijih organizacija u suvremenom svijetu koja se bavi promicanjem kršćanskog jedinstva, određuje sebe kao 'zajedništvo crkava koje ispovijedaju našega Gospodina Isusa Krista kao Boga i Spasitelja'. Ta definicija ipak priznaje postojanje mnoštva crkava – anglikanske, baptističke, luteranske, metodističke, pravoslavne, prezbiterijanske, rimokatoličke itd. Kako možemo govoriti o 'jednoj Crkvi', kada postoji toliko crkvî? Ili, o 'jedinstvu' Crkve, kada je na institucionalnoj razini ona toliko razjedinjena?

Mogu se navesti dvije epizode iz povijesti Crkve koje su posebno značajne u odnosu na ovo pitanje. Prva se odnosi na Sjevernu Afriku u trećem stoljeću, u vrijeme kada se ondje pojavila prijetnja crkvenog raskola. Decijev progon (250.–251.) mnoge je kršćane doveo do otpadanja ili napuštanja vjere. Odmah je nastala podjela oko pitanja kako treba te pojedince tretirati: je li takav otpad označava kraj njihove vjere ili ih je moguće pokorom opet pomiriti s Crkvom? Mišljenja su se znatno razlikovala, te su rezultirala ozbiljnim nesuglasicama i napetostima. (Donatistička kontroverza, o kojoj smo ranije raspravljali, može se smatrati razvojem ovog neriješenog problema, a kao odgovor na kasniji Dioklecijanov progon.)

U svome djelu *O jedinstvu Crkve katoličke* (251.), napisanom kao izravni odgovor na krizu koja je nastala zbog Decijeva progona, Ciprijan iz Kartage ustvrdio je apsolutno jedinstvo Crkve, uspoređujući ga s 'Kristovom donjom haljinom, nešivenom' koja se ne može razdijeliti jer je otkana odozgor dodolje.* Uništavanjem njezina jedinstva, razorio bi se istovremeno i njezin identitet.

> Svatko tko se otkine od Crkve i priduži se preljubnici, odvojen je od obećanjâ danih Crkvi, i svatko tko napusti Crkvu Kristovu ne može uživati u Kristovim

CIPRIJAN IZ KARTAGE, *De catholicae ecclesiae unitate*, str. 5–7.

---

* Usp. *Iv* 19,23–24. Nap. lektora.

nagradama. Takvi su ljudi stranci, izopćenici i neprijatelji. Ne možete imati Boga za oca ako nemate Crkvu za majku. Da je itko mogao pobjeći iz Noine arke, tada bi možda postojao i način bijega za one koji se nalaze izvan Crkve.

Postoji samo jedna Crkva i izvan njezinih granica spasenje je nemoguće. *Extra ecclesiam nulla salus* – 'izvan Crkve nema spasenja'. Ciprijan je nedugo poslije toga bio podvrgnut mučenju, tako da su njegove osebujne ideje o jedinstvu u Crkvi zadobile upečatljiv status u cijeloj regiji. Ciprijan je bio lokalni mučenik, a poštovanje i divljenje njegovoj osobi lako se prenijelo na njegove teološke ideje. To je nagnalo Augustina da ih posebno naglasi u svojim spisima vezanim uz tu tematiku.

Reformacija šesnaestog stoljeća bila je također svjedokom kontroverzi oko tog pitanja. Kako se, pitali su se kritičari reformacije, reformatori mogu legitimno otcijepiti od ustanovljene Crkve i ustanoviti otcijepljeni entitet? Nije li to doista ništa više niti ništa manje nego narušavanje jedinstva Crkve? (Moramo se prisjetiti da se reformacija dogodila u Zapadnoj Europi, području u kojemu je jedino značajno crkveno tijelo bilo manje-više nepodijeljena Rimokatolička crkva.) Kao što smo ranije primijetili, odgovor reformatora na ovu važnu kritiku bio je tvrdnja da je srednjovjekovna Crkva postala korumpirana do te točke da je reformacija bila neizbježna. No, po reformatorima, srednjovjekovna Crkva ostala je *kršćanska* Crkva. Bila je ipak u opasnosti izgubiti iz vida svoj osebujni identitet i poziv, te je bila potrebita reforme i obnove. Ako to ne bi bilo moguće postići iznutra, onda to treba biti moguće postići otcjepljenjem i ustanovljavanjem reformacijske Crkve, izvan tijeka srednjovjekovnog kršćanstva.

Jednom kad se zbog doktrinarnih razloga ustanovilo načelo otcjepljivanja od starijeg kršćanskog tijela, malo se moglo napraviti da ga se obuzda. To je često dovodilo do daljnjih rascjepkavanja u takvim otcijepljenim tijelima. Engleska crkva otcijepila se od Rimokatoličke crkve u šesnaestom stoljeću; kontroverza u Engleskoj crkvi dovela je do egzodusa određenog broja klera i naroda i do ustanovljavanja Metodističke crkve; kontroverza u Metodističkoj crkvi u devetnaestom stoljeću dovela je do oblikovanja wesleyevskih i kalvinističkih skupina, a svaka je tvrdila da je 'metodistička'. Od šesnaestog stoljeća do danas, postalo je jasno da se klasična ideja vjerovanja o 'jednoj Crkvi' ne može više razumijevati u institucionalnim terminima. Je li se ona, međutim, trebala ispočetka uopće razumijevati na taj način? Raniji kršćanski pisci, napose oni u prvoj fazi patrističkog razdoblja, znali su za ovu napetost i bili su je u stanju osmisliti.

Suočeni s tim očitim napetostima između teoretskog uvjerenja u 'jednu Crkvu' i krute stvarnosti koja odražava mnoštvo crkava, kršćanski su pisci razvili pristupe koji su omogućavali da se ova posljednja zamjedba smjesti u okvir prve. Mogu se spomenuti četiri glavna pristupa pitanju o jedinstvu Crkve, od kojih svaki posjeduje specifične prednosti i nedostatke.

1 Imperijalistički pristup, koji tvrdi da postoji samo jedna povijesno očitovana – to jest, vidljiva – Crkva, koju treba spoznati i smatrati istinskom Crkvom. Sve druge crkve lažni su pretendenti na ovaj naslov, ili su, u najboljem slučaju, tek malo više od približavanja pravoj Crkvi. Ovo su stajali-

šte podržavali u Rimokatoličkoj crkvi prije Drugoga vatikanskog koncila (1962.–1965.), koji je, međutim, napravio ogroman korak prema priznavanju drugih kršćanskih crkava u smislu 'odvojene' kršćanske braće i sestara.

2 Platonski pristup, koji povlači temeljnu razliku između povijesno očitovane Crkve (to jest, Crkve kao vidljive povijesne stvarnosti) i idealne Crkve. Ovaj pristup našao je malo zagovaretelja unutar glavne struje kršćanske teologije, premda su neki stručnjaci navodili kako se ta ideja nalazi u pozadini Calvinova razlikovanja između 'vidljive' i 'nevidljive' Crkve. No, kao što smo ranije napomenuli, ta se razlika bolje tumači u eshatološkom smislu.

3 Eshatološki pristup, koji tvrdi da će se sadašnje nejedinstvo Crkve ukinuti o posljednjem danu. Sadašnja je situacija privremena i razriješit će se u vremenu eshatološkog ispunjenja. Ovo razumijevanje nalazi se u pozadini Calvinova razlikovanja između 'vidljive' i 'nevidljive' Crkve.

4 Biološki pristup, koji uspoređuje povijesnu evoluciju Crkve s rastom granâ na stablu. Ova slika, koju je razvio Nikolaus von Zinzendorf, njemački pijetistički pisac iz osamnaestog stoljeća, a s oduševljenjem su je preuzeli anglikanski pisci u sljedećem stoljeću, dopušta da različite povijesno očitovane crkve (naprimjer, Rimokatolička, Pravoslavna i Anglikanska) posjeduju organsko jedinstvo usprkos institucionalnim razlikama.

Međutim, posljednjih su godina teolozi koji se zanimaju za ekumenizam (termin potječe od grčke riječi *oecumene*, 'cijeli svijet', a sada se općenito smatra da znači 'pokret koji želi unaprjeđivati kršćansko jedinstvo') tvrdili da nakon stoljećâ izobličenosti treba konačno otkriti istinski temelj 'jedinstva Crkve'. Maksima *ubi Christus, ibi ecclesia* ('gdje je Krist, ondje je i Crkva'), a koja potječe od Ignacija Antiohijskog, uputila je na to da jedinstvo Crkve počiva u Kristu, a ne u nekome povijesnom ili kulturnom čimbeniku. U Novome zavjetu, tvrdili su, ne smatra se da bi raznolikost lokalnih crkava narušavala jedinstvo Crkve. Crkva već posjeduje jedinstvo po svome zajedničkom pozivu od Boga, koji se izražava u različitim zajednicama, u različitim kulturama i situacijama. 'Jedinstvo' se ne treba razumijvati *sociološki* ili *organizacijski*, već *teološki*. Hans Küng ovo naglašava u svome iznimnom djelu *Crkva*:

> Jedinstvo Crkve je duhovni entitet. Jedan te isti Bog je onaj koji okuplja raštrkane iz svih mjesta i svih vremenâ u jedan narod Božji. Jedan je te isti Krist koji po svojoj riječi i Duhu sve zajedno sjedinjuje u istu svezu zajedništva u istome tijelu Kristovom ... Crkva je jedna i stoga *treba biti* jedna.

HANS KÜNG, *The Church*, Search Press, London, 1978., str. 273–274.

Küng naglašava da je jedinstvo Crkve utemeljeno na spasonosnom Božjem djelu u Kristu. To ni u kojemu slučaju nije nespojivo s time da se Crkva prilagođava lokalnim kulturalnim uvjetima, a što vodi do oblikovanja lokalnih crkava. Kako to Küng kaže:

> Jedinstvo Crkve pretpostavlja mnoštvo crkava; različite crkve ne moraju nijekati svoj izvor ili svoje posebne situacije; svoj jezik, povijest, običaje i tradicije, svoj

Isto.

način života i razmišljanja, njihova osobna struktura bitno će se razlikovati i nitko im nema pravo to oduzeti. Ista stvar nije svakomu primjerena u svako vrijeme i na svakome mjestu.

Primjer za to je anglikanizam – obitelj crkavâ koje svoj povijesni nastanak duguju engleskoj reformaciji. Trideset i devet članaka (1571.), koji su u ono vrijeme uspostavili identitet pokreta, ne obvezuju anglikanizam ni na šta drugo do na potvrđivanje glavnih točaka kršćanske vjere, te dopuštaju značajan stupanj slobode glede područja u kojima bi moglo doći do razilaženja (što je očito u detaljnoj raspravi o vrlo osjetljivu pitanju o predestinaciji, u Članku XVII). Ukoliko anglikanizam posjeduje 'bitne elemente', radi se o bitnim elementima koje posjeduje čitava Crkva Božja, a koje je anglikanizam dijelom. Može se tvrditi da posebne značajke anglikanizma leže u njegovu primjenjivanju evanđelja na konkretnu povijesnu situaciju – Englesku, a kasnije i na sve britanske kolonije. Američki anglikanski teolog Louis Weil izlaže to na sljedeći način:

> Evanđelje u anglikanizmu jest, dakle, jedna ploha velikog mozaika. U svojim bitnostima, on se podudara s evanđeljem onako kako je ono naviještano i kako se vjeruje po čitavom svijetu. No, anglikanizam karakterizira njegova posebnost, u smislu iskustva Božjega spasonosnog djela u posebnim kulturama, a oblikovan je uvidima i ograničenjima osobâ koje su same željele živjeti evanđelje u posebnom kontekstu.

LOUIS WEIL, 'The Gospel in Anglicanism', u: S. Sykes i J. Booty (ur.), *The Study of Anglicanism*, SPCK, London, 1988., str. 75.

Ovo predstavlja potvrđivanje temeljnog jedinstva kršćanske Crkve, a istovremeno je prepoznavanje potrebe za prilagodbom lokalnim uvjetima.

Brzi rast evangelikalizma* u suvremenoj Crkvi značajan je posebice što se tiče njegova odnosa prema nauku o Crkvi. Evangelikalizam je svjetski denominacijski pokret koji je sposoban supostojati sa svakom glavnom denominacijom u Zapadnoj crkvi, uključujući i Rimokatoličku crkvu. On nije neraskidivo vezan ni za jednu posebnu denominacijsku tvorevinu. Predanost evangelikalizma korporativnom poimanju kršćanskog života nema nužno za posljedicu eksplicitno određenje teologije Crkve. Upravo stoga što evangelikalizam nema određujuću ili ograničavajuću eklezologiju, može se prilagoditi gotovo svakom obliku crkvenog poretka.

To je dobro oslikano poviješću ovoga pokreta. Danas je poznato kako su se evanđeoski stavovi duboko usadili u talijansku Crkvu 1520-ih i 1530-ih, a ugledni talijanski crkveni vođe (uključujući i nekoliko kardinala) redovito su se sastajali u brojnim gradovima kako bi proučavali Pismo i spise protestantskih reformatora. Nije bilo napetosti između evanđeoske duhovnosti i katoličke eklezologije; tek radikalnim politiziranjem situacije 1540-ih, te upletanjem imperijalnih politika u teološku raspravu, evangelikalizam se počeo smatrati destabilizirajućim utjecajem unutar Crkve na području današnje Italije.

Danas je poznato kako su se slični razvoji događali u Rimokatoličkoj crkvi u Sjedinjenim Državama, na način da je sve više članova počelo evangelikalizam smatrati mjerodavnim što se tiče njihovih duhovnih potreba, a istovremeno se nisu osjećali (i nije im se stvarao osjećaj) da njihova sklonost evanđeoskoj duhovnosti potiče na napuštanje poslušnosti katoličkim crkvenim strukturama. Jedinstvo Crkve ovdje je utemeljeno ne na nekomu posebnome crkvenom organizacijskom sustavu, već na zajedničkom predanju *evanđelju* – Radosnoj vijesti Isusa Krista.

---

* Ili, evanđeoskog kršćanstva. Nap. lektora.

'SVETA'

Ranije smo primijetili da se ideja o jedinstvu Crkve fatalno iskvarila nekontroliranim denominacionalizmom. Činilo se da teoretsko jedinstvo Crkve proturječi iskustvenoj stvarnosti u kojoj se Crkva pojavljuje podijeljena i rascjepkana. Isto takva napetost između teorije i iskustva postoji u tvrdnji kako je Crkva 'sveta', dok i prošlo i sadašnje iskustvo te institucije upućuje na grješnost kako Crkve tako i njezinih članova.

Kako se teoretska svetost Crkve može pomiriti s grješnošću kršćanskih vjernika? Najznačajniji pokušaj usklađivanja iskustva i teorije može se primijetiti u sektaškim pokretima poput donatizma i anabaptizma. Oba su ova pokreta veliki naglasak stavljala na iskustvenu svetost članova Crkve, što je dovelo do isključivanja iz Crkve onih članova za koje se smatralo da su otpali od ovih javnih standarda svetosti. Činilo se da ovaj rigorozni pristup proturječi bitnim dijelovima Novoga zavjeta koji ustvrđuju da postoji mogućnost vjerničke pogrješke, pa tako i oproštenja. Drugi su tvrdili da se može razlikovati između svetosti Crkve i grješnosti njezinih članova. Time se postavlja teoretska poteškoća: može li Crkva postojati bez članova? Izgleda, nadalje, kako se time pretpostavlja Crkva koja bi bila lišena tijela i bila bez ikakve stvarne veze s ljudskim bićima.

Jedan drugi pristup oslanja se na eshatološku perspektivu. Crkva je u sadašnjosti grješna koliko i njezini članovi; no, posljednjeg će dana konačno biti očišćena. 'Kad god sam opisivao Crkvu bez mane i ljage nisam želio podrazumijevati da je ona već takva, već da se treba pripremiti biti takvom u vremenu kada će se i ona pojaviti u slavi' (Augustin). 'Da će Crkva biti ... bez mane i ljage ... to će biti istinito samo u našemu vječnom domu, a ne na putu tamo. Zavarali bismo sami sebe ako bismo rekli da nemamo grijeha, kao što nas na to podsjeća 1. Ivanova 1,8' (Toma Akvinski).

Vjerojatno najkorisniji pristup proučavanju ove oznake Crkve jest detaljnije istraživanje značenja termina 'sveta'. U svakodnevnom jeziku termin se povezuje s 'moralnošću', 'svetošću' ili 'čistoćom', što ima malo veze s ponašanjem palih ljudskih bića. Hebrejski termin *kadad*, koji se nalazi u pozadini novozavjetnog pojma 'svetosti', razumijeva se u smislu 'biti izdvojen' ili 'biti odvojen'. Snažna su suznačenja riječi *posvećenost**: biti 'svet' znači biti odvojen i posvećen Božjoj službi.

* Engleska riječ *dedication* može značiti i posvećenje i predanje. Nap. prev.

Bitni element – doista bitni element – starozavjetne ideje svetosti jest u 'nečemu ili nekomu koga je Bog odvojio'. Novi zavjet tu ideju gotovo potpuno ograničava na osobnu svetost. Ideja upućuje na pojedince i ne preuzima ideju 'svetih mjesta' ili 'svetih stvari'. Ljudi su 'sveti', jer su posvećeni Bogu i razlikuju se od svijeta zbog svojega poziva od Boga. Brojni su teolozi uputili na suodnos između ideje o 'Crkvi' (grčka riječ koja može nositi značenje 'onih koji su pozvani') i ideje o 'svetosti' (to jest, onih koji su odvojeni od svijeta zbog toga što su pozvani od Boga).

Govoriti o 'svetosti Crkve' znači prvenstveno govoriti o svetosti onoga koji je pozvao tu Crkvu i njezine članove. Crkva je odvojena od svijeta kako bi nosila svjedočanstvo Božje milosti i spasenja. U ovom smislu postoje očite poveznice između toga da je Crkva 'sveta' i da je Crkva 'apostolska'. Pojam 'sveta' u svojim je konotacijama teološki, a ne moralni, te potvrđuje pozvanje Crkve i njezinih članova, kao i nadu da će Crkva jednoga dana sudjelovati u Božjemu životu i slavi.

'KATOLIČKA'

U suvremenom jeziku termin 'katolički' često se zamjenjuje, posebno u nereligioznim krugovima, s 'rimokatolički'. Iako je ovo zamjenjivanje razumljivo, treba naglasiti razliku. Nisu samo rimokatolici katolici, kao što ni u kom slučaju istočni pravoslavni pisci nisu jedini u svojoj teologiji ortodoksni. Uistinu, mnoge su protestantske crkve, nemalo zbunjene uporabom termina 'katolička' u vjerovanjima, zamijenile tu riječ s manje spornim terminom 'sveopća', tvrdeći da je smislenije vjerovati u 'jednu sveopću i apostolsku Crkvu'.

Termin 'katolički' potječe od grčkog izričaja *kath'holou* ('ono što se odnosi na cjelinu'). Te su grčke riječi vremenom našle svoj izraz u latinskoj riječi *catholicus*, što znači 'univerzalni ili sveopći'. Ovo značenje riječi zadržano je, naprimjer, u engleskom izričaju 'opći (catholic) ukus' što znači 'sveobuhvatan ukus', a ne 'ukus za stvari koje se tiču rimokatolika'. Starije verzije engleske Biblije često označavaju neke novozavjetne poslanice (Jakovljevu ili Ivanove) 'katoličkim poslanicama', što znači da su upućene svim kršćanima (a nisu poput Pavlovih, koje su upućene u skladu s potrebama i situacijama pojedinih imenovanih crkava, poput onih u Rimu ili Korintu).

Novi zavjet ni jednom ne upotrebljava termin 'katolički' kako bi označio Crkvu kao cjelinu, već se služi terminom *ekklesia* kako bi označio lokalne Crkve ili bogoslužne zajednice za koje nesumnjivo drži da predstavljaju ili utjelovljujuju nešto što transcendira to lokalno tijelo. I dok individualna Crkva nije Crkva u svojoj potpunosti, ona ipak ima udjela u toj poptunosti. Upravo je ovo poimanje 'potpunosti' ono koje je kasnije sažeto u terminu 'katolička'. Termin je uveden u narednim stoljećima pri nastojanju da se središnje novozavjetne spoznaje pokušaju sažeti u jedan termin. Prva poznata uporaba izričaja 'Crkva katolička' pojavljuje se u spisima Ignacija Antiohijskog, koji je mučen u Rimu oko 110. godine: 'Gdje je Isus Krist, ondje je katolička Crkva'. Drugi spisi iz drugoga stoljeća upotrebljavaju ovaj termin kako bi označili postojanje sveopće Crkve uz lokalne zajednice.

Značenje termina bitno se promijenilo Konstantinovim obraćenjem. Do kraja četvrtoga stoljeća termin *ekklesia catholica* ('Crkva katolička') poprimio je značenje 'imperijalne Crkve' – to jest, jedine pravno priznate religije u Rimskom Carstvu. Svaki drugi oblik vjerovanja, uključujući i kršćanska vjerovanja koja se razlikuju od matičnoga, proglašen je nelegalnim.

Daljnje širenje Crkve u tom razdoblju doprinijelo je razvoju razumijevanja smislova u terminu 'katolička'. Do početka petoga stoljeća kršćanstvo se učvrstilo po čitavome sredozemnom svijetu. Kao odgovor na ovaj razvoj, termin 'katolička' počeo se tumačiti u smislu Crkve 'koja obuhvaća čitav svijet'.

U odnosu na svoj raniji razvoj, termin 'katolička', primijenjen na Crkvu, prošao je kroz nekoliko faza u značenju:

1 Opća i sveobuhvatna Crkva koja se nalazi u pozadini svih crkava i koja utemeljuje lokalne crkve. U ovom smislu, termin je deskriptivan i nije polemičan, te upućuje na činjenicu da je lokalna Crkva predstavljala opću Crkvu. Ovdje postoji očit suodnos između poimanjâ 'jedinstva' i 'katoliciteta'.

2 Crkva koja je u svojoj teologiji pravovjerna. Termin je sada poprimio vrlo preskriptivan i polemičan ton. 'Katolicizam' se ovdje suprotstavlja 'shizmi' i 'herezi', po kojima se pojedinac stavlja izvan granica doktrinarno pravovjerne Crkve.

3 Crkva koja je proširena po čitavom svijetu. U prvoj fazi kršćanske Crkve ovo bi tumačenje termina bilo neprimjereno, uzme li se u obzir lokalni karakter kršćanstva. No, misionarski karakter kršćanstva (povezan, što ćemo kasnije vidjeti, s idejom 'apostoliciteta') doveo je do širenja Crkve po čitavome civiliziranom sredozemnom svijetu. Termin na ovaj način posjeduje geografsku referencu, koja mu izvorno nedostaje.

Razvijeni smisao ove riječi vidljiv je u katehetskim spisima Ćirila Jeruzalemskog iz četvrtog stoljeća. U osamnaestom katehetskom predavanju Ćiril iznosi niz značenja grčke riječi *katholikos*:

> Crkva se tako naziva 'katoličkom', jer je raširena po čitavome naseljenom svijetu (*oikumene*), od jednoga kraja do drugog, i zato što naučava u svojoj cjelovitosti (*katholikos*) i bez izostavljanja bilo kojega nauka što ga ljudi trebaju znati glede vidljivih i nevidljivih stvari, bilo na nebu ili na zemlji. Također se naziva 'katoličkom' jer do poslušnosti dovodi svaku vrstu ljudi – vladare ili njihove podložnike, obrazovane ili neuke. Također omogućava opću (*katholikos*) pomoć i lijek svakoj vrsti grijeha.

ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI, *Catechetical Lecture* XVIII, str. 23, str.

Primijetite sljedeća značenja termina 'katolički' u ovome ulomku:

1 'Raširena po čitavome naseljenom svijetu'. Ovdje Ćiril spominje geografsko značenje riječi. Poimanje 'potpunosti' ili 'univerzalnosti' razumije se na način da opunomoćuje Crkvu na širenje u sva područja svijeta.

2 'Bez izostavljanja ičega'. Ovim izričajem Ćiril naglašava da 'katolicitet' Crkve uključuje cjeloviti navještaj i objašnjenje kršćanske vjere. To je poziv kako bi se osiguralo da se evanđelje navješta i naučava.

3 'Svaku vrstu ljudi'. Ćiril ovdje naglašava bitno sociološku poantu. Evanđelje i Crkva jesu za svaku vrstu ljudskih bića bez obzira na rasu, spol ili njihov društveni položaj. Ovdje također možemo čuti odjek Pavlove poznate izjave: 'Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!' (Galaćanima 3, 28).

4 'Opću pomoć i lijek za svaku vrstu grijeha'. Ovdje Ćiril daje soteriološki iskaz: Evanđelje i Crkva koja ga navješta mogu ispuniti svaku ljudsku potrebu i ublažiti bol. Kakvi god grijesi bili učinjeni, Crkva je sposobna dati lijek.

Toma Akvinski u svojoj je raspravi o ulomku Apostolskog vjerovanja koji se bavi naukom o Crkvi jasno iznio razna značenja termina 'katolički'. U svojoj analizi Toma izdvaja tri bitna aspekta ideje 'katoliciteta'.

TOMA AKVINSKI, *In symbolum Apostolorum*, str. 9.

> Crkva je katolička, to jest, sveopća, prvo s obzirom na mjesto jer je ona po čitavome svijetu (*per totum mundum*), protiv donatista. Vidi Rimljanima 1, 8: 'vaša se vjera navješćuje po svem svijetu'; Marko 16, 15: 'Pođite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje svemu stvorenju '. U stara vremena Boga se znalo samo u Judeji, no sada ga se zna po čitavom svijetu. Nadalje, Crkva ima tri dijela. Jedan je na zemlji, drugi je na nebu, a treći je u čistilištu. Drugo, Crkva je sveopća s obzirom na stanje ljudi, jer nitko nije odbačen, bilo gospodar ili rob, muško ili žensko. Vidi Galaćanima 3, 28: 'Nema više: muško – žensko!'. Treće, sveopća je s obzirom na vrijeme. Jer su neki rekli da Crkva treba trajati do određenog vremena, no to je pogrješno jer je Crkva počela za vrijeme Abela i trajat će do kraja svijeta. Vidi Matej 28,20 'I evo, ja sam s vama u sve dane – do svršetka svijeta'. A nakon svršetka doba, ostat će na nebu.

Primijetite kako je ovdje katolicitet shvaćen u smislu geografske, antropološke i kronološke općenitosti.

Kao što smo ranije vidjeli, temeljno propitivanje poimanja 'katoliciteta' dogodilo se tijekom reformacije. Mnogima se činilo da su, podjelom Zapadnoeuropske crkve u šesnaestom stoljeću, istovremeno uništeni katolicitet i jedinstvo Crkve. Protestantski su pisci tvrdili da bit katoliciteta ne stoji u crkvenim institucijama, već u stvarima nauka. Vincent iz Lérinsa, pisac iz petoga stoljeća, odredio je katolicitet kao 'ono što se svugdje vjeruje, u sva vremena i od svih ljudi'. Reformatori su tvrdili da su oni ostali katolici usprkos tomu što su se otcijepili od srednjovjekovne Crkve, jer su zadržali središnje i opće priznate elemente kršćanskoga nauka. Povijesni ili institucionalni kontinuitet je sekundaran u odnosu prema vjernosti nauku. Zato su protestantske crkve iz glavne reformacijske struje tvrdile da su one istovremeno *katoličke* i *reformirane* – to jest, zadržavaju kontinuitet s apostolskom Crkvom na razini naučavanja, ukidajući umjetne nebiblijske prakse i vjerovanja.

Pojam 'katoliciteta' koji prevladava posljednjih godina, napose u ekumenskim raspravama nakon Drugoga vatikanskog koncila, obuhvaća najstariji smisao toga termina – naime, onoga o potpunosti. Lokalne crkve i posebne denominacije treba promatrati kao manifestacije, predstavljanja ili utjelovljenja jedne sveopće Crkve. Kako to Hans Küng piše:

HANS KUNG, *The Church, Nav. djelo*, str. 303.

> Katolicitet Crkve stoga se sastoji od pojma sveukupnosti, utemeljenoga na identitetu, te rezultira u univerzalnosti. Iz ovoga je jasno da jedinstvo i katolicitet idu skupa; ako je Crkva jedna, ona mora biti univerzalna; ako je univerzalna, mora biti jedna. Jedinstvo i katolicitet dvije su međusobno isprepletene dimenzije jedne te iste Crkve.

U dvadesetom stoljeću zapadni su teolozi sve veću pozornost posvetili pojmu 'katoliciteta' koji prevladava u pravoslavnim crkvama. To je često izraženo ruskom riječju *sobornost*, koja nema preciznog ekvivalenta u drugim jezicima. I dok termin označava opću ideju 'univerzalnosti', on također naglašava jedinstvo vjernika u zajedništvu Crkve. Ova ideja, najcjelovitije razvijena u spisima Sergeja Bulgakova i A. S. Homjakova, želi pravilno ocijeniti kako posebnost članova Crkve, tako i sveopći sklad njezina zajedničkog života. To je povezano s pojmom 'koncilijarnosti' (ruska riječ *sobor* znači 'koncil' ili 'zajednica'), po kojemu je život Crkve vođen na takav način da je vlast razdijeljena među svim vjernicima, a nije centralizirana ili koncentrirana u nekom kvazipapinskom liku.

'APOSTOLSKA'

Termin 'apostolska', kao i 'katolička', ne upotrebljava se za označavanje Crkve u Novom zavjetu. Za razliku od riječi 'katolička', ova je riječ ograničena na uporabu unutar kršćanskog svijeta, te se stoga ne miješa sa sekularnim idejama koje su navedene pri razmatranju ostalih oznaka Crkve. Temeljni smisao termina jest: 'ona koja proizlazi od apostolâ', ili, 'ona koja je izravno povezana s apostolima'. Podsjeća nas na to da je Crkva utemeljena na apostolskom svjedočanstvu.

Termin 'apostolska' zahtijeva objašnjenje. Njegova uporaba u Novom zavjetu sugerira dva povezana značenja:

1 Netko koga je Krist ovlastio i opunomoćio za zadatak propovijedanja Radosne vijesti o kraljevstvu Božjem.
2 Netko tko je bio svjedokom uskrsnuća, odnosno kome se Krist objavio kao Uskrsli.

Kršćanska vjeroispovijedanja, time što proglašavaju da je Crkva 'apostolska', naglašavaju izgleda povijesne korijene evanđelja, kontinuitet Crkve i Krista po apostolima koje je imenovao, te nastavljanje evangelizacijske i misionarske zadaće Crkve.

Pojam 'apostoliciteta' Crkve bio je podvrgnut velikoj raspravi u engleskim teološkim krugovima, od oko 1870. godine do početka Prvoga svjetskog rata 1914. U nizu predavanja na Sveučilištu Cambridge, tijekom akademske godine 1913.–1914., H. B. Swete (1835.–1917.) je postavio obrise biblijski orijentirane ekleziologije koja se velikim dijelom oslanjala na građu iz ranopatrističkih rasprava o tom pitanju. Swete – koji je bio profesorom teologije na Cambridgeu od 1890.–1915. – istaknuo je tri osnovne teme za koje je smatrao da su sadržane u pojmu crkvenog 'apostoliciteta':

> Katolička crkva jest apostolska u tri pogleda: kao osnovana u svijetu po apostolima; kao ona koja se drži apostolskog naučavanja; kao ona koja se stara za sukcesiju apostolske službe.

H. B. SWETE, *The Holy Catholic Church: The Communion of Saints. A Study in the Apostles' Creed*, Macmillan, London, 1915., str. 44–48.

Prva se točka, po Sweteu, može uočiti u samome Novom zavjetu, napose u povijesti širenja Crkve koja je zapisana u Djelima apostolskim.

> Prije uzašašća, naš je Gospodin ovlastio apostole za djelo propovijedanja evanđelja u Judeji i Samariji, sve do najudaljenijih dijelova svijeta. Ovu evangelizaciju Judeje i Samarije izvršila su Dvanaestorica i njihovi sljedbenici, kako to piše u Djelima. Misija među poganima, barem što se tiče Zapada, uglavnom je ostvarena

Isto.

po drugima. No, misija sv. Pavla poduzeta je s punim odobravanjem prvotnog apostolata i bila je ustvari ispunjenje dijela njihove zadaće, koju oni nisu bili kvalificirani obaviti. Dogovorom i zajedništvom sa sv. Pavlom, Dvanaestorica 'su se mogli osjećati kao da su kroz njega nastavili to širenje svoga područja, te nije bilo moguće da bi ovu činjenicu ikada izbrisali iz svojih umova'. Tako je u konačnici pogansko kršćanstvo apostolska sjetva, čak i ako ograničimo apostolstvo samo na Dvanaestoricu. Crkve koje je osnovao sv. Pavao i njegovi pomoćnici bile su apostolska zadužbina, ne samo stoga što je sv. Pavao bio apostol, već i stoga što je njegovo djelo izvršeno uz pristanak izvornog apostolstva.

Ustanovivši da povijesni izvori kršćanske Crkve počivaju na apostolima, Swete nastavlja pokazivati da je i naučavanje te Crkve jednako tako bilo apostolsko:

Isto.

Najraniji obraćenici, kako se navodi u Djelima, 'bijahu postojani u nauku apostolskom' (Djela 2, 42). Na njihovu naučavanju i naučavanju sv. Pavla izgrađena je predaja, ili, kako to Poslanice pišu, ustanovljen je 'poklad' koji je ostao trajnim blagom Crkve (2. Solunjanima 2, 15; 3, 6).* Njegova je bit poznata kao 'pravilo vjere' i našla je svoj izraz u ranim vjerovanjima. Za ovu apostolsku predaju držalo se da je s posebnom čistoćom bila očuvana u crkvama koje se pozivaju na apostolsko utemeljenje, a napose u rimskoj Crkvi koja za svoje utemeljitelje ima i sv. Petra i sv. Pavla. No, ustvari, čitava katolička Crkva u svim dijelovima svijeta posjeduje jednu te istu vjeru apostolskog izvora. Predaja nije bila samo usmena; ona je također bila sadržana u apostolskim spisima koji su do kraja drugoga stoljeća prikupljeni u Novi zavjet ili 'Pisano svjedočanstvo'. Pisano ili nepisano, svjedočanstvo apostolskog doba bilo je baštinom katoličke Crkve; ona čitavo apostolsko naučavanje drži svojim i ne priznaje niti jednu drugu istinu.

Sweteova se pozornost sada okreće prema pitanju o vrsti službe koju vrši kršćanska Crkva. Ponovno, njegov stav povezuje povijesno i teološko promišljanje: služba povjerena Crkvi ima apostolski izvor:

Isto.

Uz apostolsku tradiciju, katolička Crkva posjeduje i apostolsku službu. Uredna predaja ovlasti za službu, od strane apostolata, jasno je načelo u najranijem kršćanskom razdoblju. Svi učenici odabrali su Sedmoricu, no nakon toga izbora Sedmorica su postavljeni pred apostole te su ih oni ovlastili za službu. U novim crkvama nastalim među poganima, starješine (prezbitere) imenovali su Barnaba i Savao. Kasnije, u Efezu i na Kreti, kada sâm apostol nije bio nazočan, sv. Pavao je svojim opunomoćenicima, Timoteju i Titu, povjerio zaređivanje prezbiterâ-biskupâ i đakonâ. Timotej je i sam primio dar milosti za službu, polaganjem ruku apostola (2. Timoteju 1,6).

Može se reći da Sweteova rasprava o ovom problemu odražava opći tijek kasnoga viktorijanskog promišljanja o ovom pitanju. Swete je imenovao tri kriterija apostoliciteta:

1 biti osnovan u svijetu od apostolâ;

---

* U navedenim citatima u hrvatskome Duda-Fućakovu prijevodu, kao i u drugim prijevodima, ovdje stoji 'predaja' (grč. *paradosis*). Međutim, 'poklad' (grč. *paratheke*, lat. *depositum*) u sličnom je kontekstu naveden u 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14. Nap. lektora.

2 biti u skladu s apostolskim naučavanjem;
3 skrbiti se za sukcesiju apostolske službe.

Te su ideje bile posebno utjecajne u Engleskoj crkvi (gdje su bile važne za raspravu o ekleziologiji, koja je proizašla iz oxfordskog pokreta u ranome devetnaestom stoljeću), no prihvaćene su daleko izvan granica engleske nacionalne Crkve.

Nakon što smo razmotrili aspekte kršćanskog razumijevanja Crkve, sada se možemo okrenuti raspravi o području teologije koje je usko povezano s naukom o Crkvi: sakramentima.

PITANJA UZ 15. POGLAVLJE

1 Sažmite pitanja o kojima se raspravlja u donatističkoj kontroverzi.
2 Augustin iz Hipona je napisao da je Crkva poput bolnice. Zašto?
3 Nauk o Crkvi često se opisuje kao 'Ahilova peta reformacije'. Zašto?
4 'Kako itko može govoriti o jednoj Crkvi, kada postoji mnoštvo kršćanskih denominacija?' Sažmite i vrjednujte odgovore na ovaj prigovor.
5 'Kako Crkva može biti sveta, kada je puna grješnika?' Koji se odgovori mogu ponuditi na ovo pitanje?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 7.

AVIS, P. D. L., 'Ecclesiology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 127–134.
BRAATEN, CARL E., *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism*, Fortress Press, Minneapolis, 1998.
CONGAR, YVES M.-J., 'The Church: The People of God', u *Concilium*, br. 1/1965., str. 7–19.
DULLES, AVERY, *Models of the Church*, Gill & Macmillan, Dublin, 1976.
EVANS, GILLIAN R., *The Church and the Churches: Towards an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
HEFNER, PHILIP J., 'The Church', u Braaten, C. E. i Jenson, W. W. (ur.), *Christian Dogmatics*, 2 sv., Fortress Press, Philadelphia, sv. 2, str. 183–247.
HIMES, MICHAEL J., *Ongoing Incarnation: Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology*, Crossroad, New York, 1997.
HODGSON, PETER, 'The Church', u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 223–247.
KÜNG, HANS, *The Church*, Sheed & Ward, London, 1968.
LATHROP, GORDON W., *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.
LENNAN, RICHARD, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford University Press, New York, 1997.
MCNAMARA, K. (ur.), *Vatican II: The Constitution of the Church. A Theological and Pastoral Commentary*, Geoffrey Chapman, London, 1968.
MOLTMANN, JÜRGEN, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to a Messianic Ecclesiology*, Harper & Row, New York, 1977.
MORRISON, KARL FREDERICK, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolignian Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1964.
NEWMAN, JEREMIAH, *Change and the Catholic Church: An Essay in Sociological Ecclesiology*, Helicon, Baltimore, 1966.
O'GRADY, COLIN, *The Church in Catholic Theology: Dialogue with Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London, 1969.
PERCY, MARTYN, *Power and the Church: Ecclesiology in an Age of Transition*, Cassell, London, 1998.
POSTHUMUS MEYNES, G. H. M., *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*, Brill, Leiden, 1999.
RIKHOF, HERWI, *The Concept of Church: A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, Sheed & Ward, London, 1981.
SCHILLEBEECKX, EDWARD, *The Church: The Human Story of God*, Crossroad, New York, 1990.
SCHMAUS, MICHAEL, *Dogma 4: The Church: Its Origins and Structure*, Sheed & Ward, London, 1972.

—*Dogma 5: The Church as Sacrament*, Sheed & Ward, London, 1972.

SEGUNDO, JUAN LUIS, *The Community Called Church*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1978.

TAVARD, GEORGE H., *The Church, Community of Salvation: An Ecumenical Christology*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1993.

TILLARD, JEAN M., *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992.

WILLIS, G. G., *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, SPCK, London, 1950.

ZIZIOULAS, JOHN D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1985.

NAUK O SAKRAMENTIMA

16

U prethodnim poglavljima razmotrili smo pitanja o identitetu kršćanske Crkve. Naša se pozornost sada okreće skupu sličnih ideja koje se usredotočuju oko sakramenata. Kao što je to bilo i s naukom o Crkvi, tako su i pitanja o kojima ćemo sada raspravljati vrlo značajna studentima teologije koji žele ući u pastoralnu službu. No, ona su također zanimljiva i onima koji studiraju teologiju iz akademskih razloga.

Ubrzo će nam postati jasno kako je 'iznimno teško odrediti termin 'sakrament', a zbog kontroverzi u kršćanskim crkvama oko naravi i broja sakramenata. Općenito, sakramenat se može promišljati kao izvanjski obred ili znak koji na neki način vjerniku posreduje milost. Najgorljivije rasprave u Crkvi o identitetu i funkciji sakramenata dogodile su se tijekom šesnaestog stoljeća. Zato će rasprava o sakramentalnoj teologiji uključiti opširnu referencu na rasprave iz toga doba. Medutim, donatistička kontroverza također je rezultirala raspravama oko nekoliko važnih pitanja, relevantnih za ovu temu. Najprikladniji pristup ovom predmetu jest na način proučavanja pitanja koja su postavljena tijekom donatističke kontroverze i reformacije.

Glavne rasprave u kršćanskoj povijesti, a koje se odnose na sakramente, tiču se sljedećih pitanja.

1 Što je sakrament?
2 Koliko ima sakramenata?
3 Koji je točan naziv sakramenta kojega su kršćani nazivali različitim nazivima: 'misa', 'sveta pričest', 'euharistija', 'Večera Gospodnja' i 'lomljenje kruha'?
4 Na koji je način Krist prisutan u euharistiji?

Na treće pitanje ne može se odgovoriti! U ovom djelu, termin 'euharistija' upotrebljava se kao prikladan kompromis kojemu je prednost u tome što ima svoj pridjevski oblik ('euharistijski'). Oni čitatelji koji ga ne mogu prihvatiti mogu biti potpuno slobodni zamijeniti ga drugim terminima, gdje god je to prikladno. U praksi, može se spomenuti da termin 'misa' ima rimokatoličke, a 'Večera Gospodnja ' protestantske konotacije.

RAZVOJ SAKRAMENTALNE TEOLOGIJE

Novi zavjet ne upotrebljava termin *sakrament*. Umjesto toga, pronalazimo grčku riječ *mysterion* (koja se prevodi s 'otajstvo') kako bi se označilo Božje spasenjsko djelo uopće. Ovaj se grčki termin nikada ne upotrebljava za označavanje onoga što bismo mi danas držali sakramentom (krštenje, naprimjer). No, iz onoga što znamo iz povijesti rane Crkve jasno je kako je postojala veza između 'otajstva' Božjeg spasenjskog djela u Kristu i 'sakramenata' krštenja i euharistije.

Vjerojatno najznačajniji napredak u sakramentalnoj teologiji dogodio se u rimskoj Sjevernoj Africi tijekom trećega i četvrtog stoljeća, a on se može sagledati u spisima Tertulijana, Ciprijana iz Kartage i Augustina iz Hipona.

Zanimljivo je upitati se zašto se taj razvoj dogodio baš u tom području. Jedan od mogućih čimbenika jest taj što se Crkva u tom području nalazila u posebno teškim okolnostima, uključujući i progon. (Treba se prisjetiti da će Ciprijan umrijeti kao mučenik, u rukama rimskih vlasti). Crkva u Sjevernoj Africi zbog tih je teških uvjeta imala snažan smisao za solidarnost. Zato je ona stavljala poseban naglasak na solidarnost vjernika, te na sredstva s kojima bi se ta solidarnost mogla održati i ojačati. Sakramenti su bili snažan aspekt te strategije.

Tertulijanov doprinos razvoju sakramentalne teologije može se sažeti u tri točke.

1. Uporaba latinske riječi *sacramentum* za prijevod grčke riječi *mysterion*. Lako je moguće da je Tertulijan već bio upoznat s takvim prijevodom, a preko postojećih latinskih prijevoda Novoga zavjeta. No, kako smo ranije vidjeli, Tertulijan je poznat po svojoj sposobnosti kovanja novih latinskih riječi za grčke teološke termine te je moguće da je i ovaj termin njegova ideja.
2. Uporaba riječi 'sakrament' u množini. Novi zavjet govori o 'otajstvu' u jednini. Kao što smo upravo spomenuli, Tertulijan je ovu riječ preveo kao 'sakrament' kako bi označio to otajstvo – ali je također riječ stavio *u množinu* kako bi označio pojedine sakramente povezane s tim otajstvom. Tertulijan tako upotrebljava latinsku riječ *sacramentum* u dva, očito povezana, smisla: prvo, kako bi označio otajstvo Božjega spasenja, i drugo, kako bi uputio na simbole ili obrede povezane s tim spasenjem u životu Crkve.
3. Uporaba teološkog značaja usporednice između sakramenata i vojničke prisege. Tertulijan je naglasio kako u uobičajenoj uporabi u latinskom jeziku riječ *sacramentum* znači 'prisega', označavajući pritom prisegu poslušnosti i lojalnosti koja se zahtijevala od rimskih vojnika. Tertulijan je upotrijebio tu usporednicu kao sredstvo za isticanje važnosti sakramenata u kontekstu kršćanskog predanja i lojalnosti Crkvi. Ova će tema biti od temeljne važnosti u sakramentalnoj teologiji švicarskoga reformatora Huldrycha Zwinglija, što ćemo vidjeti kasnije.

Teologiju sakramenata dalje će razvijati Augustin tijekom donatističke kontroverze. Središnja tema njegova promišljanja jest odnos između znaka i stvari na koju znak upućuje. Po Augustinu, svijet sadrži mnoštvo znakova koji upućuju na različite stvarnosti; naprimjer, dim kao znak za vatru, ili riječi kao znakovi za ono na što upućuju. Međutim, postoje i 'sveti znakovi' koji premošćuju udaljenost između Boga i nas, tako da služe kao fizička vrata za duhovne stvarnosti. Augustin se služi brojnim definicijama sakaramenata kako bi to naglasio; vjerojatno je najpoznatija od tih ideja ona koja govori o sakramentima kao 'vidljivim oblicima nevidljive milosti'. Augustin ipak jasno kaže da sakramenti ne samo da *označavaju* milost; na neki način, oni prizivaju ili omogućuju ono na što upućuju. U nekom smislu može se reći da se daljnji razvoj sakramentalne teologije bavi načinom međusobnog odnosa između znaka i onoga na što znak upućuje.

To pitanje možemo početi istraživati razmatranjem pitanja o definiciji sakramenta.

DEFINICIJA SAKRAMENTA

U prethodnom poglavlju uočili smo kako se u prvim stoljećima nije pokazivalo veliko zanimanje za crkvene nauke. Isto se može reći i za sakramente. U drugom stoljeću, o općoj se prirodi sakramenata raspravlja u spisu *Didahe*, te u Irenejevim djelima. Problematiku sakramenata, uključujući i njihovu definiciju, obrađuje u svojim djelima u potpunosti tek Augustin.

Može se reći da je Augustin postavio opće odrednice definicije sakramenata. Te su odrednice sljedeće:

1 Sakrament je *znak*. 'Primijenjeni na božanske stvari, znakovi se nazivaju sakramentima.'
2 Znak mora biti u vezi s onim na što upućuje. 'Kada sakramenti ne bi nalikovali stvarima koje označavaju, ne bi ih smatrali sakramentima.'

Te su definicije i dalje nedovoljno precizne i nedostatne. Naprimjer, slijedi li iz njih da 'svaki znak svete stvari' treba smatrati sakramentom? Augustin je u praksi pod 'sakramentima' razumijevao i Vjerovanje i Očenaš, kojima se inače odriče sakramentalna narav. S vremenom je postajalo sve jasnije da je jednostavna definicija sakramenta kao 'znaka svete stvari' nedostatna. U srednjem vijeku – razdoblju razvoja teorije o sakramentima *par excellence* – definicija sakramenata dodatno se razjasnila.

U prvoj polovini dvanaestog stoljeća, pariški teolog Hugo iz Svetog Viktora, revidirao je definiciju:

> Ne može se svaki znak svete stvari nazivati sakramentom (tako su i slova u svetim spisima, kipovi i slike 'znakovi svetih stvari', ali iz tog ih razloga ne možemo smatrati sakramentima) ... Svatko tko želi cjelovitiju i bolju definiciju sakramenta može zaključiti sljedeće: 'sakrament je fizički ili materijalni element postavljen pred izvanjska osjetila, koji sličnošću predstavlja, utemeljenjem označava te posvećenjem sadrži neku nevidljivu i duhovnu milost.'

HUGO IZ SV. VIKTORA, *De sacramentis*, IX, 2.

Postoje, prema tome, četiri ključne odrednice definicije sakramenta:

1 'Fizička ili materijalna' odrednica, kao što je voda u krštenju, euharistijski kruh i vino, ili ulje bolesničkog pomazanja. ('Bolesničko pomazanje' je čin pomazanja posvećenim maslinovim uljem onih koji su smrtno bolesni.)
2 'Sličnost' sa stvari na koju se upućuje, tako da sakrament može i predstavljati stvar koju označava. Možemo stoga reći da je euharistijsko vino 'slično' Kristovoj krvi, te će tako u kontekstu sakramenta to vino predstavljati krv.
3 Ovlast da može označavati stvar o kojoj se govori. Drugim riječima, mora postojati dobar razlog da određeni znak *ima ovlast* predstavljati duhovnu realnost na koju upućuje. Primjer – i uistinu, primarni primjer – takve 'ovlasti' jest utemeljenje sakramenta od strane samoga Isusa Krista.
4 Učinkovitost, kojom je sakrament u mogućnosti prenositi milosti koje označava, i to onima koji u tom sakramentu sudjeluju.

Četvrta je odrednica od osobite važnosti. U srednjovjekovnoj teologiji posebno su se razlikovali 'sakramenti Starog zavjeta' (kao što je obrezanje) te 'sakramenti Novoga zavjeta'. Prema srednjovjekovnim teolozima osnovna je razlika među njima u tome što su sakramenti Starog zavjeta tek *upućivali na* duhovne stvarnosti, dok su sakramenti Novog zavjeta *aktualizirali* ono što su označavali. Franjevački pisac Bonaventura u trinaestom je stoljeću, služeći se medicinskom terminologijom, napisao sljedeće:

BONAVENTURA, *In IV Sent.*, predgovor, u: *Opera Thelogica Selecta*, 5 sv., Editiones S. Bonaventurae, Quaracchi, 1934.–1964., sv. 1, str. 15.

> U Starom zakonu, postojale su posebne pomasti koje su imale svoju figurativnu ulogu, ali nisu liječile. Bolest je bila smrtonosna, a pomazanje tek vanjsko ... Ljekovite pomasti izvorno moraju pružiti i duhovno pomazanje i životnu snagu; to je učinio samo naš Gospodin Isus, budući da ... po njegovoj smrti, sakramenti imaju moć oživljavanja.

Međutim, definicija sakramenata koju je dao Hugo iz Svetog Viktora i dalje je bila nedostatna. Prema njemu, inkarnacija, Crkva i smrt također se trebaju smatrati sakramentima. Nešto je još uvijek nedostajalo. Do tog je vremena postojala opća suglasnost kako postoji sedam sakramenata: krst, potvrda, euharistija, pokora, ženidba, sveti red i bolesničko pomazanje. Ali po Hugovoj definiciji, pokoru se nije moglo smatrati sakramentom, jer ona ne sadržava nikakav materijalni element. Teorija i praksa nisu tako išle ruku pod ruku. Rješenje tog problema trebalo je hitno iznaći.

Defniciju je dodatno pojasnio Peter Lombardski, koji je – izostavivši jedan bitan element Hugove definicije – pomirio teoriju s praksom. Njegova je zasluga u tome što se u njegovoj definiciji ne spominju 'fizički ili materijalni elementi', a ona glasi:

PETAR LOMBARDSKI, *Sententiarum libri quator*, IV. i. 4; ii. 1.

> Sakrament nalikuje onomu čega je on znakom. 'Kada sakramenti ne bi nalikovali stvarima koje označavaju, ne bi ih zvali sakramentima' (Augustin) ... Nešto se može smatrati sakramentom ukoliko je ono znak Božje milosti i oblik nevidljive milosti, tako da joj nalikuje i postoji uzrokovano njome. Sakramenti su stoga utemeljeni u svrhu posvećenja, kao i označavanja ... One stvari koje su utemeljene isključivo u svrhu označavanja samo su znakovi, a ne sakramenti, kao što je slučaj s materijalnim žrtvovanjima i ceremonijalnim obdržavanjima Staroga zakona, koji onoga što ih je prinosio nikad nisu mogli učiniti pravednim.

Ta definicija u skladu je sa svih sedam navedenih sakramenata, a isključuje vjeroispovijedanje i inkarnaciju. Kako je tu definiciju Petar Lombardski objavio u svom vrlo utjecajnom teološkom priručniku, naslovljenom *Četiri knjige sentencija*, ona se naširoko upotrebljavala u kasnijoj srednjovjekovnoj teologiji, te je ostala skoro neupitna sve do reformacije.

U svojoj je raspravi *O babilonskom sužanjstvu Crkve* Martin Luther 1520. ozbiljno doveo u pitanje katoličku definiciju sakramenata. Uzimajući u obzir tadašnje najaktualnije humanističko-filološke spoznaje zaključio je da je, s obzirom na grčki tekst, uporaba termina *sacramentum* u Vulgati uvelike neopravdana. Umjesto sedam sakramenata Katoličke crkve, Luther je u početku priznavao samo tri (krst, euharistiju i pokoru), a potom ubrzo i samo dva (krst i euharistiju). Taj prijelaz s tri na dva sakramenta vidljiv je i u djelu *O babilonskom sužanjstvu Crkve,* na koje ćemo se sada osvrnuti.

Lutherova rasprava započinje snažnom formulacijom načela kojim se na stranu stavlja srednjovjekovni konsenzus o sakramentima:

> Ponajprije moram poreći da postoji sedam sakramenata i za sada mogu prihvatiti da postoje samo tri: krst, pokora i [lomljenje] kruha. Sva ta tri sakramenta su preko rimske kurije odvedena u bijedno sužanjstvo, a Crkvi je pritom oteta sva njena sloboda.

Usp. MARTIN LUTHER, *O babilonskom sužanjstvu Crkve*, u: *Temeljni reformatorski spisi*, sv. II, preveo Goran Gajšak, Demetra, Zagreb, 2006., str. 15.

Međutim, do kraja tog djela Luther je počeo posebno naglašavati važnost vidljivoga fizičkog znaka. Tu važnu promjenu u svojim nazorima Luther je nagovijestio sljedećim riječima:

> Ipak se činilo ispravnim ograničiti imenovanje nečega sakramentom na ona Božja obećanja koja su povezana sa znakovima. Sve ostalo, što nije povezano sa znakovima, samo su obećanja. Ovdje, striktno govoreći, postoje samo dva sakramenta u Božjoj Crkvi – krst i [lomljenje] kruha. Jer samo u njima dvama doista nalazimo božanski uspostavljen znak i obećanje oprosta grijehâ.

Usp. *Isto*, str. 110.

Pokora je tako izgubila status sakramenta, jer, prema Lutheru, postoje dvije temeljne odrednice nekog sakramenta:

1. Riječ Božja;
2. vidljivi sakramentalni znak (kao što je krsna voda, te euharistijski kruh i vino).

Jedini istinski sakramenti novozavjetne Crkve bili su u tom smislu krst i euharistija; pokora, budući da nema vidljivog znaka, nije se više mogla smatrati sakramentom.

Kao i Luther, švicarski reformator Zwingli imao je ozbiljne pritužbe na samu riječ 'sakrament'. Smatrao je da taj termin ima značenje 'prisege', te je sakramente krsta i euharistije (preostalih pet sakramenata Katoličke crkve je odbačeno) prvotno definirao kao znakove Božje vjernosti Crkvi i božanskog obećanja oprosta. 1523. godine napisao je da se riječ 'sakrament' može upotrijebiti u smislu da označava one stvari koje je 'Bog utemeljio, zapovjedio i Riječju ustanovio, a ta je Riječ tako postojana i sigurna kao da je Bog prisegao u tu svrhu'. Kasnije je Zwingli uvidio da sakramenti predstavljaju znak predanja vjernika Crkvi, a ne Boga vjernicima, a što ćemo kasnije razmatrati.

Tridentski koncil, reagirajući na protestantske pristupe sakramentima, odgovorio je branjenjem stajališta koje je ranije naglašavao Petar Lombardski.

> Tko kaže da nisu svi sakramenti novoga Zavjeta ustanovljeni od Gospodina našega Isusa Krista, ili da ih ima više ili manje od sedam, to jest krštenje, potvrda, euharistija, pokora, posljednje pomazanje, sveti red i ženidba, ili da neki od ovih sedam nisu uistinu pravi sakramenti, neka bude kažnjen anatemom.

Prevedeno prema: Tridentski koncil, 7. sjednica, Kanon I, u: Denzinger, *Nav. djelo*, § 1601, str. 344.

Ovaj temeljni stav ostao je posebnom značajkom rimokatoličke teologije još od šesnaestog stoljeća.

DONATISTIČKA KONTROVERZA: UČINKOVITOST SAKRAMENATA

U prethodnom smo poglavlju uočili neka od pitanja koja su bila od posebne važnosti za donatističku kontroverzu. Ključno se pitanje, od izravne važnosti za tematiku ovog poglavlja, tiče osobne dostojnosti ili svetosti svećenika koji udjeljuje sakramente. Donatisti su tvrdili da *traditor* – odnosno, kršćanski svećenik čije su osobne vrijednosti kompromitirane ili onečišćene suradnjom s autoritetima rimske vlasti tijekom Dioklecijanovih progona – nema pravo dijeliti sakramente. Sukladno tomu, smatrali su nevažećima krštenja, zaređenjâ i euharistijê koje su ti svećenici podjeljivali.

Taj je stav djelomočno počivao na autoritetu Ciprijana iz Kartage. Ciprijan je smatrao da ne postoje valjani sakramenti izvan Crkve. Heretička krštenja smatrana su tako nevažećima, jer heretici nisu priznavali vjeru Crkve i time joj nisu pripadali. Iako su Ciprijanova stajališta logički mogla biti nepobitna, ona nisu uzela u obzir situaciju koja je nastala tijekom donatističke kontroverze – to jest, postojali su svećenici koji su bili pravovjerni, ali za koje se smatralo kako njihovo osobno ponašanje nije bilo dostojno njihova poziva. Jesu li svećenici koji su se držali pravovjerna nauka, ali istodobno bili moralno inferiorni, imali pravo udjeljivati sakramente? I jesu li takvi sakramenti bili nevaljani?

Donatisti su, pozivajući se na Ciprijanovo stajalište primijenjeno čak i izvan njegova konteksta, zaključili kako se crkveni obredi mogu smatrati nevaljanima zbog osobnih nedostataka osobe koja ih udjeljuje. Donatisti su dakle držali da sve one koje su krstili ili zaredili katolički svećenici ili biskupi, a koji nisu bili članovi donatističkog pokreta, donatistički svećenici trebaju ponovno krstiti ili zarediti. Tako sakramenti svoju valjanost crpu iz osobnih kvaliteta osobe koja sakramente dijeli.

Taj se stav očituje u pismu koje je 402. godine Augustinu uputio Petilijan, donatistički biskup u Cirti, a u kojemu on kritizira Augustinovo stajalište o svećeničkome moralu. Netom prije slanja toga pisma Petilijan je odaslao pismo svojim svećenicima, u kojemu ih upozorava na nemoral i pogrješke u nauku Katoličke crkve. Augustinov odgovor, datiran 401.godine, naveo je Petilijana da pooštri svoj stav prema Augustinu. U tom pismu, čije dijelove Augustin navodi, Petilijan iznosi donatističko uvjerenje o tome da valjanost sakramenata u potpunosti ovisi o moralnoj vjerodostojnosti osobe koja sakramente dijeli. Petilijanove riječi Augustin je citirao unutar navodnih znakova:

PETILIJAN, pismo Augustinu (402.), u: Augustine, *Contra litteras Petiliani*, III. lii. 64; u: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, sv. 52, ur. M. Petschenig, Tempsky, Beč, 1909., str. 462–463.

> 'Ono što tražimo je savjest' [Petilijan] tvrdi, 'onoga koji dijeli [sakramente], čineći to u svetosti, kako bi se očistila savjest onoga tko prima [sakrament]. Jer svatko tko svjesno prima 'vjeru' od krivovjernika, ne prima vjeru, već krivnju.' Petulijan dalje kaže: 'Kako ćete to provjeriti? Sve ima svoj uzrok', on kaže, 'i korijen; ali ako nema nešto kao glavu, ništa je. Niti nešto može doista primiti novo rođenje, osim ako nije nanovorođeno od dobrog sjemena'.

Augustin je, odgovarajući na te pritužbe, tvrdio kako donatisti pridaju preveliku važnost kvalitetama svećenika, a zanemaruju milost Isusa Krista.

Nemoguće je grješnim ljudima, kaže on, razlučiti tko je čist, a tko nečist, tko dostojan ili nedostojan. Taj stav, koji je u potpunosti u skladu s njegovim shvaćanjem Crkve kao 'miješanog tijela' svetih i grješnika, drži da učinkovitost sakramenata ne počiva na zaslugama osobe koja ih udjeljuje, već na zaslugama onoga koji ih je utemeljio – Isusa Krista. Valjanost sakramenata neovisna je o vrijednostima onoga koji ih dijeli.

Ovom izjavom, Augustin to postavlja u važan kontekst. On tvrdi da se mora razlučiti između 'krsta' i 'prava da se krst udijeli'. Iako je krst valjan čak i kada ga udijeli heretik ili shizmatik, to ne znači da se pravo na krštavanje drugih može dati svim ljudima bez ograničenja. Vrhovno pravo da udijele sakrament imaju svećenici unutar Crkve, oni koje je Crkva odabrala i ovlastila da udjeljuju sakramente. Krist je vlast udjeljivanja sakramenata predao apostolima, a preko njih i njihovih nasljednika, biskupâ, ona je predana svećenicima u Katoličkoj crkvi.

Ta teološka problematika izražava se dvama latinskim izrazima od kojih svaki odražava drugačije razumijevanje učinkovitosti sakramenata.

1 Sakramenti su učinkoviti *ex opere operantis* – doslovno, 's obzirom na djelovanje onoga koji djeluje'. Učinkovitost sakramenata ovisi tako o osobnim kvalitetama svećenika.

2 Sakramenti su učinkoviti *ex opere operato* – doslovno, 's obzirom na učinjeno djelo'. Učinkovitost sakramenata u ovom je slučaju ovisna o Kristovoj milosti, koju sakramenti predstavljaju i prenose.

Donatističko stajalište u skladu je s *ex opere operantis*, dok se Augustinovo slaže s *ex opere operato*, shvaćanjem sakramentalne djelotvornosti. Potonje je shvaćanje prihvaćeno kao normativno unutar Zapadne crkve, a podržavali su ga vodeći reformatori tijekom šesnaestog stoljeća.

U drugoj polovini dvanaestog stoljeća, stav *ex opere operato* o učinkovitosti sakramenata gorljivo je branio Inocent III. On je smatrao da osobne zasluge svećenika ne igraju nikakvu ulogu s obzirom na djelotvornost euharistije. Naposljetku, sakramenti su utemeljeni u Božjoj riječi, koja nije ovisna o ljudskim slabostima i padovima:

> Ništa više neće se postići ukoliko to obavlja dobar svećenik i ništa manje ukoliko to obavlja grješan svećenik, budući da se to obavlja riječju Stvoriteljevom, a ne svećenikovim zaslugama. Tako dakle svećenikova grješnost ne poništava djelotvornost sakramenta, kao što i liječnikova bolest ne uništava moć lijeka. Iako 'činjenje djela' (*opus operans*) može biti nečisto, 'učinjeno djelo' (*opus operantum*) uvijek je čisto.

INOCENT III, *De sacro altaris mysterio*, iii, str. 6.

Sličan pristup prihvatili su i glavni protestantski pisci u šesnaestom stoljeću. Trideset i devet članaka Engleske crkve (1563.) jasno iznose taj stav.

> Onima koji prime sakramente u vjeri i na pravilan način, učinak Kristovih zapovijedi ne uklanja se svećenikovom nedostojnošću, niti je milost Božjih darova u tom slučaju umanjena. Oni su djelotvorni zahvaljujući Kristovu utemeljenju i obećanju, iako ih dijele grješni ljudi.

The Thirty-Nine Articles, članak 26.

DJELOVANJE SAKRAMENATA

Tijekom razvoja kršćanske teologije razrađeno je niz teorija o ulozi sakramenata. U nastavku ćemo razmotriti četiri najvažnija stajališta o djelovanju sakramenata. Moramo naglasiti da ona nisu međusobno nespojiva. Stajalište da sakramenti posreduju milost nije, naprimjer, nekonzistentno sa sličnim vjerovanjem da sakramenti podsjećaju vjernike na Božja obećanja. Rasprava se najčešće vodila oko toga koje je od djelovanjâ temeljno za pravilno razumijevanje sakramenata.

SAKRAMENTI POSREDUJU MILOST

Primijetili smo već kako su neki srednjovjekovni mislioci naglašavali ulogu sakramenata kao *prenositeljâ* milosti na koju upućuju. Tragovi tog mišljenja mogu se naći i u drugom stoljeću. Ignacije Antiohijski tvrdi da je euharistija ‘lijek za besmrtnost i protuotrov da ne umremo, već da živimo zauvijek u Isusu Kristu’. Ideja je očito u tome da euharistija ne samo da *upućuje na* vječni život, već je na neki način i sredstvo za njegovo *postizanje.* Tu su ideju kasnije usvojili mnogi, posebice Ambrozije Milanski. Ambrozije je u četvrtom stoljeću tvrdio kako pri krštenju Duh Sveti ‘silazi nad krstionicu ili nad krštenika, uprisutnjujući tako realnost nanovorođenja.

Zahvaljujući Augustinu, ovdje valja naglasiti jednu važnu distinkciju. Augustin razlikuje sakrament od ‘sile (*virtus*) sakramenta’. Sakrament je samo znak, dok je sila ta koja proizvodi učinak na koji znak upućuje. Jasno je da je osnovna funkcija sakramenata, prema Augustinu i njegovim srednjovjekovnim sljedbenicima, djelotvorno prenošenje milosti.

Srednjovjekovni pisci bliski Dunsu Scotusu smatrali su da nije opravdano govoriti o sakramentima kao o *uzrocima* milosti. Petar iz Akvileje, pisac iz četrnaestog stoljeća, sažeo je to stajalište na sljedeći način:

PETAR IZ AKVILEJE, *In* IV. *Sent.* IV, dist. I, q. I, c. I.

> Tvrdnju Petra Lombardskog da sakramenti uzrokuju ono što označavaju, ne treba prihvatiti u značenju kao da sami sakramenti u strogom smislu riječi uzrokuju milost. Prije je Bog taj koji u prisutnosti sakramenata čini milost.

Sakramenti se dakle smatraju uzrocima u smislu *causa sine qua non,* to jest, neophodnih preduvjeta, a ne uzroka u strožem smislu riječi.

Reformatori, koji su se našli donekle zbunjeni Augustinovim upornim naglašavanjem djelotvorne prirode sakramenata, a posebno krštenja, odbacili su to stajalište. Petar Mučenik Vermigli jedan je od protestantskih pisaca iz šesnaestog stoljeća koji kritizira taj Augustinov stav:

PETAR MUČENIK Vermigli, *Loci Communes*, London, 1583., IV. ix. ll.

> Augustin je ozbiljno pogriješio u tom nauku, jer je previše toga pripisivao krštenju. On ne priznaje da je krštenje samo vanjski simbol nanovorođenja, već drži da smo mi, samim činom krštenja, nanovorođeni i prihvaćeni, te ulazimo u u Kristovu obitelj.

Djelotvornu narav sakramenata ponovno je potvrdio i Tridentinski koncil, koji je kritizirao protestantsku tendenciju da sakramente prihvaća kao znakove, a ne kao uzroke milosti.

> Tko kaže da sakramenti Novog zavjeta ne sadržavaju milost koju označavaju, ili da ne daju milost onima koji joj ne stavljaju zapreke, nego da su oni samo vanjski znakovi milosti ili opravdanja primljenog po vjeri, i neki znakovi kršćanske vjeroispovijesti, po kojima ljudi razlikuju vjernike od nevjernika, neka bude kažnjen anatemom.

Prevedeno prema: Tridentski koncil, 7. sjednica, Kanon 6, u: Denzinger, *Nav. djelo*, § 1606, str. 344.

Tridentski koncil zaključuje kako sakramenti 'posreduju' milost (a ne uzrokuju je), podržavajući tako tezu Dunsa Scotusa.

SAKRAMENTI OSNAŽUJU VJERU

Ovo razumijevanje uloge sakramenata zadobilo je posebnu važnost za vrijeme reformacije u šesnaestom stoljeću, djelomično zbog naglaska koji se stavljao na ideju povjerenja (*fiducia*) kao određujuće značajke pri definiranju vjere. Za prvu su generaciju reformatora sakramenti predstavljali Božji odgovor na ljudsku slabost. Znajući za ljudsku poteškoću u primanju i odgovaranju na božanska obećanja, Božja riječ zamijenjena je vidljivim i opipljivim znakovima božanske pomoći. Sakramenti predstavljaju Božja obećanja, koja se prenose putem predmeta iz svakidašnje uporabe. Melanchthon je, u svojim *Prijedlozima glede mise* (1521.), ustvrdio kako su sakramenti u prvom redu božanska prilagodba ljudskoj slabosti. U nizu od šezdeset i pet prijedloga, Melanchthon je izložio ono što je smatrao pouzdanim i odgovornim pristupom mjestu koje sakramenti zauzimaju u kršćanskom nauku. 'Znakovi nas podsjećaju i uvjeravaju u riječi vjere.'

U idealnom svijetu, navodi Melanchthon, ljudi bi bili spremni vjerovati Bogu isključivo na temelju svete Riječi. Međutim, jedna je od karakteristika pale ljudske naravi i njezina potreba za znakovima (Melanchthon tu upućuje na starozavjetnu priču o Gideonu). Za Melanchthona, sakramenti su znakovi: 'Ono što neki smatraju sakramentima, mi smatramo znakovima, ili, ako želite, sakramentalnim znakovima.' Ti sakramentalni znakovi ojačavaju naše pouzdanje u Boga. 'Kako bi oslabio nepovjerenje u ljudskom srcu, Bog je riječi pridodao znakove.' Sakramenti su tako znakovi Božje milosti, pridodani obećanjima milosti u svrhu jačeg uvjeravanja i ojačavanja vjere palih ljudskih bića.

> Znakovi ne opravdavaju, kao što to kaže apostol: 'obrezanje nije ništa' (1. Korinćanima 7,19), tako da i krštenje nije ništa, kao i sudjelovanje u Večeri Gospodnjoj (*mensa domini*) nije ništa, već su oni svjedočanstva i 'pečati' božanske volje prema tebi, koji tvoju savjest umiruju posumnja li ona kad u božansku milost ili dobrotu prema tebi ... Poznavanje sakramenata ima blagotvorno djelovanje, i ne poznam ništa drugo što bi savjest utješilo i ojačalo učinkovitije od te uporabe znakova. Ono što neki smatraju 'sakramentima', mi smatramo 'znakovima', ili, ako želite, 'sakramentalnim znakovima'. ... One koji su usporedili te znakove sa simbolima ili vojničkim lozinkama treba zbog toga pohvaliti, jer su se tim znakovima prepoznavali oni koji su nosili božanska obećanja.

PHILIP MELANCHTHON, *Loci Communes* (1521.), u: *Melanchthons Werke in Auswahl*, ur. H. Engelland, Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1953., sv. 2, str. 140–144.

Slično tomu, Luther je sakramente definirao kao 'obećanja s pripadajućim znakovima', ili, 'božanski utemeljene znakove i obećanje oprosta grijeha'.

Zanimljivo je naglasiti kako Luther upotrebljava riječ 'zalog' kako bi naglasio jamstveni karakter euharistije. Kruh i vino zajamčuju nam stvarnost božanskog obećanja oprosta, pomažući nam da ga prihvatimo, te nakon što smo ga prihvatili, da čvrsto u njemu ustrajemo.

Slično gledište povezano je i s preporodom sakramentalne teologije unutar rimokatolicizma tijekom dvanaestog stoljeća. Obnovu katoličkog zanimanja za sakramentalnu teologiju moguće je pratiti unatrag do djelovanja njemačkoga benediktinskog stručnjaka Oda Casela, čiji spisi datiraju iz razdoblja između dva svjetska rata. To su zanimanje razvili i podržali pisci kao što su Edward Schillebeeckx i Karl Rahner, a ono je našlo svoj izričaj na Drugom vatikanskom koncilu. Jedna od najvažnijih karakteristika koncilskog nauka odnosi se na sakramentalno razumijevanje Crkve, o čemu smo ranije detaljnije raspravljali.

Drugi vatikanski koncil naglasio je utjecaj sakramenata na jačanje vjere, s obzirom na osobnu predanost i pravilno razumijevanje kršćanskog nauka. Tradicionalno se upotrebljavaju dva latinska termina koja pojašnjavaju ovu razliku: izraz *fides qua creditur* (doslovno, 'vjera po kojoj se vjeruje') odnosi se na čin povjerenja i pristanka koji leži u srcu kršćanskog vjerovanja. Izraz *fides quae creditur* ('vjera koja se vjeruje') odnosi se na specifični sadržaj kršćanske vjere, izražene u različitim credima, vjeroispovijedanjima, naucima i drugim iskazima vjere. Zaključak Drugoga vatikanskog koncila jest da sakramenti jačaju i hrane vjeru, u smislu *fides qua creditur*, kao i u smislu *fides quae creditur.*

Prevedeno prema: 'Ostali sakramenti i blagoslovine', u: *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., str. 37.

> Sakramenti imaju svrhu posvećivati ljude, izgrađivati Tijelo Kristovo i napokon iskazivati Bogu štovanje; a kao znakovi oni ujedno i poučavaju. Vjeru ne samo da prepostavljaju nego je riječima i stvarno hrane, jačaju i izražavaju; stoga se i zovu 'otajstva vjere'. Milost zaista dijele, a njihovo obredno slavlje vjernike najbolje i sprema da tu milost plodonosno prime, da Boga pravilno štuju i vrše ljubav.

SAKRAMENTI OSNAŽUJU ZAJEDNIŠTVO I PREDANJE UNUTAR CRKVE

Tijekom patrističkoga razdoblja posebna se važnost pridavala crkvenom jedinstvu, posebice zbog nesloge unutar Crkve koja je nastala kao posljedica Decijevih i Dioklecijanovih progona. Kao što smo ranije vidjeli, Ciprijan iz Kartage posebno je naglašavao jedinstvo Crkve, te je pozivao njezine članove da što više rade na predanosti i slozi. To je zagovarao i Augustin, naglašavajući posebno sakramente. Da bi društvo bilo jedinstveno, mora postojati čin u kojemu će svi sudjelovati, a koji to zajedništvo iskazuje i osnažuje. 'Zajedništvo nijedne religije, bila ona istinita ili lažna, ne može se održati osim ako njezini članovi podjednako ne uzimaju udjela u vidljivim znacima ili sakramentima.' Iako je ova problematika bila jasna i srenjovjekovnim piscima, najsnažniji izraz doživjela je u vrijeme reformacije, posebice u djelima Huldrycha Zwinglija.

Luther je tvrdio da je osnovna funkcija sakramenata podsjećanje vjernika na to da su oni uistinu dijelovi Tijela Kristova i baštinici nebeskog kraljevstva. On je taj stav naširoko razložio u svojoj raspravi iz 1519. *O prečasnom sakramentu pravog sv. Tijela Kristova*, naglašavajući psihološki učinak sigurnosti koji sakramenti pružaju vjernicima:

> Primiti sakrament kruha i vina, ne znači stoga ništa drugo do primiti siguran znak zajedništva s Kristom i sa svim svetima. Kao kad građani prime kakav znak, dokument ili neko slično jamstvo kojima im se jamči pripadnost tom gradu ili zajednici ... Tako i nama Bog putem sakramenata daje siguran znak da smo ujedinjeni s Kristom i svetima, i da imamo mnogo toga zajedničkog s njima, te da su Kristov život i patnja naši vlastiti.

MARTIN LUTHER, *Ein Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament*, 5–8, u: *Luther's Works*, sv. 35, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1960., str. 51–52.

To naglašavanje uloge sakramenata kao jamstva pripadnosti kršćanskoj zajednici jest, kako ćemo ubrzo razjasniti, možda karakterističnije za Zwinglija nego za Luthera, premda ono predstavlja vrlo bitan element Lutherove misli u tom razdoblju.

Prema Zwingliju, svrha je sakramenata u prvom redu dokazati kako pojedinac pripada vjerničkoj zajednici. Krštenje predstavlja javni ulazak u Božju zajednicu. Zwingli podsjeća na starozavjetni obred obrezanja muške djece nekoliko dana nakon rođenja, a u znak njihove pripadnosti izraelskom narodu. Obrezanje je starozavjetni obred kojim se obrezano dijete primalo u zavjetnu zajednicu. Dijete se rodilo u zajednici kojoj je sada i pripadalo, a obrezanje je predstavljalo znak pripadnosti toj zajednici.

Dugogodišnja je tradicija kršćanske Crkve da krštenje smatra kršćanskim ekvivalentom obrezanju. Razvijajući tu ideju, Zwingli je tvrdio kako je krštenje novozavjetni ekvivalent starozavjetnom obredu obrezanja. Krštenje je nježnije od obrezanja po tome što ne uključuje bol i prolijevanje krvi, a i sveobuhvatnije je, budući da uključuje i mušku i žensku djecu. Zwingli nadalje naglašava kako je krštenje znak pripadnosti Crkvi. Činjenica što dijete nije svjesno te pripadnosti smatrala se nebitnom: dijete je postajalo članom Kristove zajednice, a krštenje je predstavljalo objavljenje tog članstva zajednici. Postat će jasniji kontrast s Lutherovim učenjem po tom pitanju.

Na sličan način, sudjelovanje u euharistiji predstavlja kontinuirani zalog vjernosti Crkvi. Takvo značenje euharistije Zwingli pojašnjava analogijom iz svog iskustva vojnog kapelana u vojsci Švicarske Konfederacije:

> Prišivanjem bijelog križa osoba izražava svoju želju da bude pripadnik Konfederacije. A hodočasti li u Nähenfels slaveći i zahvaljujući Bogu za pobjedu izvojevanu našim precima, svjedoči da je on doista pripadnik Konfederacije. Slično tomu, onaj tko primi znak krštenja, spreman je čuti i usvojiti Božju poruku i živjeti u skladu s njome. I tkogod u zajednici zahvaljuje Bogu pri činu prisjećanja ili večere, svjedoči da radosno, iz dubine svoga srca, sudjeluje u smrti Kristovoj, te da je na tome Bogu zahvalan.

HULDRYCH ZWINGLI, *On Baptism*, u: *Corpus Reformatorum: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, sv. 91, Heinsus, Leipzig, 1927., str. 217–218.

Riječ je o pobjedi Švicaraca nad Austrijancima 1388. pored Nähenfelsa, u kantonu Glarus. Tom se pobjedom najčešće označava početak Švicarske Konfederacije, a komemorirala se hodočašćem na mjesto bitke prvoga četvrtka u travnju.

Zwingli iznosi dvije tvrdnje. U prvom redu, švicarski vojnik nosi bijeli križ (danas je on dio švicarske zastave) kao *Pflichtszeichen*, javno iskazujući time svoju vjernost Konfederaciji. Slično tomu, kršćanin svoju vjernost

Crkvi javno iskazuje najprije krštenjem, a potom sudjelovanjem u euharistiji. Krštenje je 'vidljivi pristup i opečaćenje u Krista'.

Drugo, povijesni događaj kojim je Konfederacija zaživjela komemorira se kao spomen vjernosti toj istoj Konfederaciji. Slično tomu, kršćani obilježavaju povijesni događaj kojim je zaživjela Crkva (smrt Isusa Krista) kao spomen vjernosti toj Crkvi. Euharistija je tako spomen povijesnog događaja ustanovljenja Crkve i javno iskazivanje vjernikove privrženosti toj Crkvi i njezinim članovima. Ta tvrdnja je usko povezana s Zwinglijevim razumijevanjem euharistije kao spomena, a koji ćemo podrobnije razmatrati nešto kasnije.

SAKRAMENTI OJAČAVAJU NAŠE POVJERENJE U BOŽJA OBEĆANJA PREMA NAMA

Napomenimo još jednom da se ova funkcija sakramenata usko povezuje s reformatorima, koji su posebno naglašavali vjeru kao ljudski korelat s Božjim obećanjima. Reformatori su bili duboko svjesni slabosti pale ljudske prirode, znajući da joj je potrebna stalna Božja ljubav i predanje. Luther je sakramente smatrao znacima i vjerodostojnosti i goleme cijene Božje milosti. Ovu je misao Luther razvio služeći se idejom 'oporuke', u smislu 'posljednje volje i oporuke'. Ta je misao do detalja razrađena u njegovu djelu iz 1520., naslovljenom *O babilonskom sužanjstvu Crkve.*

Prevedeno prema: MARTIN LUTHER, *O babilonskom sužanjstvu Crkve*, u: *Temeljni reformatorski spisi*, sv. II, preveo Goran Gajšak, Demetra, Zagreb, 2006., str. 32.

> Oporuka je bez sumnje obećanje jednog umirućeg, u kojoj on ostavlja svoje nasljedstvo određujući ga baštinicima. Prema tome, oporuci ponajprije dolikuje smrt oporučitelja, nadalje, obećanje nasljedstva i proglašenje baštinika ... Njegova smrt svjedoči Krista, kada kaže: 'Ovo je moje tijelo koje će se dati; ovo je moja krv, koja će se proliti'. On obilježava i proglašava baštinu kada kaže: 'Za oproštenje grijeha'. Baštinike postavlja u tome kad kaže: 'za vas i za mnoge', to znači za one koji prihvate obećanje oporučitelja i u nj vjeruju.'

Lutherovo shvaćanje oporuke uključuje obećanja koja postaju djelotvornima tek nakon smrti osobe koja je dala ta obećanja. U tom smislu važna su tri aspekta euharistijske liturgije:

1 Ona potvrđuje obećanja milosti i oprosta.
2 Prepoznaje one kojima su obećanja upućena.
3 Objavljuje smrt onoga koji je ta obećanja dao.

Euharistija tako objavljuje da su obećanja milosti i oprosta sada djelotvorna. To je 'Božje obećanje oprosta grijeha, i to je obećanje potvrđeno smrću Sina Božjega'. Objavljujući Kristovu smrt, vjernička zajednica potvrđuje da su dragocjena obećanja oprosta i vječnog života sada djelotvorna za one koji imaju vjeru. Prema Lutherovim riječima:

Isto.

> Dakle vidiš da je misa – kako je nazivamo – obećanje oproštenja grijeha dano nam od Boga, i to takvo obećanje koje je zapečaćeno smrću Sina Božjeg. Obećanje i Oporuka razlikuju se samo po tome što Oporuka ujedno uključuje smrt oporučitelja, a oporučitelj (*testator*) nije nitko drugi negoli jedan umirući, koji ostavlja svoju baštinu (*promissor*) – da jednom tako kažem – jest oporučitelj, koji ostaje na životu. Ova Oporuka Kristova je pretkazana u svim obećanjima Božjim od

početka svijeta. Štoviše, sva ona stara obećanja vise i imaše svoju valjanost u ovom novom obećanju ... Bog je načinio oporuku, dakle morao je umrijeti, umrijeti je pak mogao samo tako što postade čovjekom. Stoga su u toj jednoj riječi 'Oporuka' najkraće zaključeni utjelovljenje i smrt Kristova.

EUHARISTIJA: PROBLEM STVARNE PRISUTNOSTI

Kršćanskoj Crkvi sakramenti nisu nikad bili samo od teoretske važnosti. Od samih početaka, sakramenti su zauzimali ključno mjesto u kršćanskom životu i obredima. To je posebice slučaj s euharistijom. Možemo uočiti u Novom zavjetu kako prvi kršćani slijede Kristovu zapovijed da ga se sjećaju po kruhu i vinu (1. Korinćanima, 2,20–27).

Bilo je stoga neizbježno i potpuno ispravno da se toj praksi posveti znatna teološka pažnja. Što se s tim postiglo? I na koji su se način euharistijski kruh i vino razlikovali od običnoga kruha i vina? Riječi koje je Krist izgovorio nad kruhom na Posljednjoj večeri, a koje se ponavljaju u crkvenoj liturgiji, trebale su biti od ključne važnosti.

Ali što su riječi 'ovo je tijelo moje' (Matej, 26,26) značile? Te su riječi zasigurno upućivale na to da je Isus doista bio prisutan pri lomljenju euharistijskog kruha – što se često smatra stvarnom prisutnošću. To ćemo pitanje razmotriti u ovom poglavlju. Ne samo da je to pitanje zanimljivo samo po sebi, već je ono od velike važnosti s obzirom na razlike koje su nastale u kršćanstvu od vremena reformacije.

Naročito važno svjedočanstvo o ranokršćanskom shvaćanju kruha i vina nalazimo u 'katehetskim predavanjima' Ćirila Jeruzalemskog. Ta serija od dvadeset i četiri predavanja, koja sadrži upute o vjerovanjima i praksama kršćanske Crkve, a koja su upućena kandidatima za krštenje negdje oko 350. godine, važan je svjedok ideja koje su prevladavale u jeruzalemskoj Crkvi u ono vrijeme. Jasno je da je Ćiril smatrao da kruh i vino na neki način postaju tijelo i krv Kristova.

[Isus Krist] je svojom voljom u Kani Galilejskoj vodu pretvorio u vino. Zašto onda ne bismo vjerovali da vino može pretvoriti u krv? ... Trebamo stoga imati potpunu vjeru da imamo udjela u tijelu i krvi Kristovoj. Njegovo nam je tijelo dano u kruhu, a krv u vinu, tako da blagujući Kristovo tijelo i pijući njegovu krv, postajemo s njim jedno tijelo i krv.

ĆIRIL JERUZALEMSKI, *Fourth Address on the Mysteries*, str. 2–6.

Od posebne je važnosti za patrističke pisce bilo pitanje kako se ta pretvorba događa. Kao i grčki teolog Ivan Damaščanski, većina pisaca iz ranoga osmog stoljeća jednostavno je potvrđivala to otajstvo:

Pitate se kako kruh postaje tijelo Kristovo, vino i voda krv Kristova. Reći ću vam. Duh Sveti siđe nad njih, i čini djela koja nadilaze razumijevanje ... Neka bude dovoljno reći da je to djelo Duha Svetog.

IVAN DAMAŠČANSKI, *De fide orthodoxa*, str. 86.

Drugi su naginjali spekulativnijem mišljenju koje je, u Zapadnoj crkvi u devetom stoljeću, dovelo do velike kontroverze po tom pitanju. Tome ćemo se sada posvetiti.

RASPRAVE U DEVETOM STOLJEĆU OKO STVARNE PRISUTNOSTI

Tijekom devetoga stoljeća samostan Corbie bio je poprištem teoloških rasprava koje su se ticale nauka o predestinaciji i naravi stvarne prisutnosti.

Dva najveća suparnika bili su Pashazije Radbertus i Ratramnus, obojica redovnici francuskog samostana Corbie. Obojica su napisali djela istog naslova – *De corpore et sanguine Christi* ('O tijelu i krvi Kristovoj') – međutim, bili su potpuno različitih pogleda oko razumijevanja stvarne prisutnosti. Radbertus, čija je knjiga dovršena 844., zastupao je tezu da kruh i vino zaista postaju tijelo i krv Kristova; Ratramnus, čije je djelo dovršeno nedugo potom, branio je tezu kako su oni tek simboli tijela i krvi.

Iako Radbertus nije mogao precizno objasniti kako se kruh pretvara u tijelo, duboko je vjerovao u fizičku realnost i duhovnu važnost pretvorbe:

PASHAZIJE RADBERTUS, *De corpore et sanguine Christi*, III. 1; III. 4; IV. 1.

> Isti Duh koji je stvorio ljudsko biće Isusa Krista bez ljudskog sjemena u utrobi Djevice, svakodnevno stvara tijelo i krv Kristovu svojom nevidljivom moći posvećenjem tog sakramenta, iako se to ne može objasniti ni vidom ni okusom.

Ratramanusa ovo nije uvjerilo, i on je raznim argumentima pokušavao odbaciti te tvrdnje. Razlika između običnoga i posvećenog kruha jest u načinu na koji ih vjernik zamjećuje. Posvećeni je kruh i nadalje kruhom; vjernik je, međutim, u stanju razaznati dublje duhovno značenje kao posljedicu posvećenja. Razlika je stoga u vjerniku, a ne u kruhu.

RATRAMNUS, *De corpore et sanguine Christi*, str. 2, 9–11, 16.

> Kruh koji, posredstvom svećenika, postaje tijelo Kristovo, jedno je s obzirom na vanjska osjetila, a nešto sasvim drugo u umu vjernika. Izvana promatran, kruh ima isti oblik, boju i okus kao prije; iznutra se, međutim, objavljuje nešto sasvim drukčije, nešto veoma dragocjeno i izuzetno, budući da je to nešto nebesko i božansko, to jest, otkriva se – tijelo Kristovo. To se ne zamjećuje, niti prima ni kuša ljudskim osjetilima, već jedino vjerom.

U to je vrijeme razvijen i treći pristup problemu stvarne prisutnosti. Candid iz Fulde, znameniti njemački monah, zagovarao je tezu da se izraz 'ovo je tijelo moje' (Matej, 26,26) odnosi na 'tijelo Kristovo' u smislu *kršćanske Crkve*. Svrha je sakramenta tijela i krvi Kristove njegovati i usavršavati Crkvu kao tijelo Kristovo.

CANDID IZ FULDE, *De passione domini*, str. 5.

> Ovo je tijelo koje vam je dano. Uzeo je to tijelo iz čovječanstva, razlomio ga u muci, i razlomivši ga, ponovno ga uskrisio od mrtvih ... Ono što je uzeo od nas, sada nam je vratio. A vi to tijelo trebate 'blagovati'. To jest, vaša je zadaća usavršavati tijelo Crkve, čineći je time potpunim, savršenim kruhom, na čijem čelu stoji Krist.

Rasprava oko stvarne prisutnosti nastavila se u kasnijim teološkim razgovorima, posebno u srednjem vijeku. Ta je rasprava postala osobito kontroverznom u vrijeme reformacije, a među kršćanima današnjice ovo je i dalje prijeporno pitanje. U poglavlju što slijedi prikazat ćemo tri glavna stajališta koja prevladavaju u suvremenom kršćanstvu, a ukazat ćemo i na njihov povijesni razvoj.

TRANSSUPSTANCIJACIJA

Službeno definiran Četvrtim lateranskim koncilom (1215.), ovaj je nauk izgrađen na aristotelovskim temeljima, a posebice na Aristotelovu razlikovanju između 'supstancije' i 'akcidenta'. *Supstancija* nečega je njegova bit, dok akcident predstavlja njegova vanjska svojstva (naprimjer, njegova boja, oblik, miris, itd.). Prema teoriji transsupstancijacije, akcidenti kruha i vina (njihov vanjski izgled, okus, miris, itd.) ostaju nepromijenjenima u trenutku posvećenja, dok se njihova supstancija pretvara iz kruha i vina u tijelo i krv Kristovu.

Tu su teoriju oštro kritizirali protestantski teolozi, osobito u vrijeme reformacije, a zbog uvođenja Aristotelovih ideja u kršćansku teologiju. Tek je 1551. Tridentski koncil iznio pozitivno stajalište Rimokatoličke crkve u 'Dekretu o presvetom sakramentu euharistiji'. Do tada je Trident kritizirao jedino reformatore, bez iznošenja suvisla alternativnog stava. Ovaj je nedostatak sada ispravljen. Dekret započinje izričitom potvrdom Kristove stvarne supstancijalne prisutnosti: 'Nakon posvećenja kruha i vina, naš je Gospodin Isus Krist uistinu i supstancijalno prisutan u blagoslovljenom sakramentu svete euharistije pod prilikama tih vidljivih tvari.' Koncil je snažno branio i nauk i terminologiju transsupstancijacije. 'Posvećenjem kruha i vina čitava supstancija kruha pretvara se u supstanciju tijela našeg Krista Gospodina, a čitava supstancija vina u supstanciju njegove krvi. Tu je pretvorbu sveta Katolička crkva prikladno i u pravom smislu nazvala transsupstancijacija.'*

TRANSSIGNIFIKACIJA I TRANSFINALIZACIJA

U posljednje vrijeme teoriju transsupstancijacije preradili su rimokatolički teolozi, kao što je Edward Schillebeeckx. Dvije su takve prerade od posebne važnosti. Pojam *transfinalizacije* izražava ideju da posvećenje mijenja cilj ili svrhu kruha i vina. Srodni pojam *transsignifikacije* izražava ideju da je posvećenje prvenstveno povezano s *promjenom značenjâ* kruha i vina. Transfinalizacija se dakle odnosi na temeljitu promjenu svrhe kruha i vina (naprimjer, cilj fizičke hrane zamijenjen je ciljem duhovne hrane). Transsignifikcija se odnosi na temeljitu promjenu značenjâ kruha i vina (naprimjer, od označavanja hrane do označavanja Krista). Oba se pojma temelje na pretpostavci da se identitet kruha i vina ne može odvojiti od njihova konteksta ili uporabe.

Temeljne ideje koje su ovdje uključene mogu se pronaći u Zwinglijevim djelima iz 1520-ih. Što čini euharistijski kruh različitim od bilo kojega drugog kruha? Ako to nije tijelo Isusa Krista, što je to onda? Na to pitanje Zwingli odgovara analogijom. Razmotrite kraljičin prsten, predlaže on. Sada taj isti prsten razmotrite u dva različita konteksta. U prvom kontekstu prsten je samo prisutan. Zamislite prsten kako leži na stolu. Nikakve mu asocijacije ne pridružujemo. Sada zamislite taj prsten u novom kontekstu, na kraljičinom prstu, kao poklon njezina kralja. Taj prsten sada zadobiva osobne asocijacije koje su izvedene iz povezanosti s kraljem – kao što je njegov autoritet, moć i veličanstvo. Vrijednost je prstena sada mnogo veća od samoga zlata od kojega je načinjen. Te nove asocijacije nastaju zahvaljujući promjenom konteksta. Sam prsten ostaje nepromijenjen.

---

* Potpuni tekst Dekreta i kanona u Denzinger, *Nav. djelo*, §1635–1661, str. 347–352. Nap. lektora.

Tako je i s euharistijskim kruhom, tvrdi Zwingli. Kruh i prsten sami su u sebi nepromijenjeni, dok se njihova signifikacija u potpunosti mijenja. Signifikacija – ili, drugim riječima, asocijacije koje se vežu uz objekt – može se promijeniti, bez da se dogodi ikakva promjena u prirodi samog objekta. Zwingli smatra da se na isti način mogu promatrati kruh i vino. U svakidašnjem kontekstu, oni su obični kruh i vino, bez posebnih asocijacija. Ali postavljeni u novi kontekst, oni poprimaju nove i bitne asocijacije. Stavljeni u središte obredne zajednice, nakon podsjećanja na posljednju noć Kristova života, postaju snažni podsjetnici temeljnih istina kršćanske vjere. Njihovo je značenje sadržano u kontekstu; sami po sebi ostaju nepromijenjenima.

Međutim, pojmovi transsignifikacije i transfinalizacije naširoko su se počeli upotrebljavati tijekom 1960-ih, a posebno od strane grupe belgijskih rimokatoličkih teologa koji se nisu slagali s tradicionalnim jezikom o 'transsupstancijaciji'. U svojoj važnoj studiji, naslovljenoj *Euharistija* (1968.), Edward Schillebeeckx zagovara tezu da aristotelovska filozofska okosnica, koja se nalazi u temelju pojma euharistije, predstavlja uzrok poteškoća mnogim modernim ljudima. On ističe potrebu za novim pristupom koji će sadržavati važne teološke spoznaje Tridentskog koncila, ali koji se neće temeljiti na zastarjelim i problematičnim filozofskim postavkama.

Schillebeeckx tvrdi kako je, nakon Drugoga svjetskog rata, rastući prijezir u katoličkim krugovima prema ontološkim ili 'fizičkim' tumačenjima euharistije ustupio mjesto 'ponovnom otkrivanju sakramentalnoga simboličkog čina' – to jest, spoznaji da su 'sakramenti prije svega i nadasve simbolički čini ili znakovito djelovanje'. Schillebeeckx smatra da je talijanski pisac J. de Baciocchi dao nove smjernice tom načinu razmišljanja tijekom 1950-ih, te da je uveo pojmove transfunkcionalizacije, transfinalizacije i transsignifikacije kako bi pobliže pojasnio svoj pristup. Nakon što je spomenuo doprinos tom načinu razmišljanja od strane pisaca kao što su Piet Schoonenberg i Luchesius Smits, Schillebeeckx iznosi svoju teoriju o tom pitanju sljedećim riječima:

EDWARD SCHILLEBEECKX, *The Eucharist*, Sheed & Ward, London, 1968., str. 137.

> Kristovo darivanje sebe nije, međutim, u konačnici usmjereno prema kruhu i vinu, već prema vjernicima. Stvarna je prisutnost namijenjena vjernicima, ali putem i u daru kruha i vina. Drugim riječima, Gospodin koji se daje na taj način, sakramentalno je prisutan. U tom komemorativnom blagovanju, kruh i vino postaju predmetima *novog utemeljenja značenja,* ne po čovjeku već po živućem Bogu u Crkvi, po kojemu kruh i vino postaju znacima stvarne prisutnosti Krista koji nam se daje.

Schillebeeckx smatra kako tumačenje signifikacije euharistijskog kruha i vina nije proizvoljno, niti ga je čovjek nametnuo, već je to čin rasuđivanja od strane Crkve, a kojega je Krist odobrio.

Prema Schillebeeckxu, nema potrebe za pozivanjem na fizičku pretvorbu supstancija kruha i vina. Kristova namjera nije bila promijeniti metafiziku euharistijskih elemenata, nego omogućiti da euharistijski elementi ukazuju na njegovu trajnu prisutnost unutar Crkve, kao vjerničke zajednice.

> Nešto se može promijeniti u svojoj biti bez da se promijeni i njegova fizička ili biološka struktura. U odnosu među ljudima, kruh poprima smisao potpuno različit od onog kojeg zastupaju, naprimjer, fizičari i metafizičari. Iako fizički nepromijenjen, kruh se može uzdignuti na stupanj signifikacije koji je drukčiji od onoga čisto biološkog. Kruh, dakle, *jest* drukčiji nego što je bio, budući da njegov determinirani odnos naspram čovjeku ima svoju ulogu u determiniranju stvarnosti o kojoj je riječ.

Isto, str. 131.

Teško je ne zamijetiti sličnost toga stava s onim Zwinglijevim, iako sam Schillebeeckx to ne tvrdi.

Katolička crkva takvo je mišljenje prihvaćala, uz uvjet da je ono podržano tradicionalnom teorijom o transsupstancijaciji. Ako se kruh i vino zaista pretvaraju na način kako je to zagovaralo tradicionalno učenje, slijedi da se u tom smislu pretvaraju i cilj i značenje kruha i vina. U svojoj enciklici *Mysterium fidei* (1965.), papa Pavao VI izriče to na sljedeći način:

> Bez sumnje, nakon završene transsupstancijacije prilike kruha i vina poprimaju novo značenje, novi cilj, jer oni više nisu obični kruh i obično piće, nego znak svete stvarnosti i duhovne hrane; ali oni zbog toga poprimaju novo značenje i novi cilj jer sadržavaju novu 'stvarnost' ... Pod spomenutim naime prilikama nije više ono što je bilo prije, nego nešto potpuno drugo ... jer je pretvorena supstancija ... u tijelo i krv Kristovu.

PAVAO VI., *Mysterium Fidei*, usp. Denzinger, *Nav.djelo*, §4413, str. 885.

KONSUPSTANCIJACIJA

Teorija o konsupstancijaciji, naročito vezana uz Martina Luthera, inzistira na istovremenoj prisutnosti i kruha i tijela Kristova. Nema promjene u supstanciji; supstancije i kruha i tijela zajedno su prisutne. Lutheru se teorija transsupstancijacije činila apsurdnim pokušajem racionalizacije otajstva.

Prema Lutheru, ključni je element Kristova prisutnost u euharistiji, a ne neka određena teorija o tome kako je on prisutan. Pojašnjavajući svoje stajalište, Luther se služi primjerom posuđenim od Origena: stavi li se željezo u vatru, ono će se užariti – a u tom užarenom željezu prisutni su i željezo i užarenost. Umjesto racionaliziranja skolastičkim oštroumnostima, zašto se pri objašnjavanju otajstva Kristove prisutnosti u euharistiji ne služiti sličnim svakodnevnim analogijama? Ne treba vjerovati u nauk o transsupstancijaciji, već jednostavno treba vjerovati da je Krist prisutan u euharistiji. Ta je činjenica mnogo važnija od bilo kakve teorije ili objašnjenja.

STVARNA ODSUTNOST: SPOMEN

Razumijevanje naravi euharistije posebno se veže uza Zwinglija. Euharistija je 'spomen Kristove patnje, a ne žrtva'. Iz razloga koje ćemo kasnije razmotriti, Zwingli inzistira na tome da riječi 'ovo je tijelo moje' nije moguće shvatiti doslovno, otklanjajući time svaku mogućnost 'stvarne Kristove prisutnosti' u euharistiji. Kao što čovjek koji se sprema na dugo putovanje zna ostaviti svojoj supruzi prsten, kako bi je podsjećao na supruga do njegova povratka, tako i Krist ostavlja svojoj Crkvi znamen po kojemu ćemo ga se sjećati do dana njegova slavnog povratka.

Ali što je s riječima 'ovo je tijelo moje' (Matej 26, 26), koje su predstavljale temelj tradicionalnoga katoličkog stava o stvarnoj prisutnosti, a na koje se

Luther oslanjao u obrani ideje o stvarnoj prisutnosti? Zwingli tvrdi kako u Bibliji postoji niz primjera gdje riječ 'jest' znači 'označava'. Pitanje na koje se mora odgovoriti jest sljedeće:

HULDRYCH ZWINGLI, *On the Lord's Supper* (1526.), u: *Corpus Reformatorum: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, sv. 91, Heinsus, Leipzig, 1927., str. 796–800.

> Mogu li Kristove riječi u Mateju 26, 'Ovo je tijelo moje', biti shvaćene metaforički ili *in tropice*. Dovoljno je jasno da se u tom kontekstu riječ 'je' ne može shvatiti doslovno. Slijedi, stoga, da je treba razumjeti metaforički ili figurativno. Riječ 'ovo' u rečenici 'ovo je tijelo moje' znači kruh, a 'tijelo' se odnosi na tijelo koje je poradi nas usmrćeno. Dakle, riječ 'je' ne može biti shvaćena doslovno, jer kruh *nije* tijelo.

RASPRAVA O KRŠTENJU DJECE

Drugi važan sakrament, koji je praktički priznat gotovo u cijelom kršćanstvu, jest krst. Možda najvažniji problem koji se veže uz taj sakrament jest pitanje opravdanosti krštenja novorođene djece, odnosno pitanje uz koja teološka objašnjenja ovaj postupak može biti opravdan. Nije u potpunosti jasno je li Crkva u svojim počecima krštavala novorođenu djecu. Novi zavjet ne upućuje jasno na krštavanje djece, ali ga niti ne zabranjuje. Postoji niz ulomaka koji se mogu protumačiti kao da se krštenje odobrava – naprimjer, nekoliko se puta (Djela 16,15.33; 1 Korinćanima 1, 16) spominje krštenje cijelih obitelji (što je možda uključivalo i novorođenu djecu). Pavlova usporedba krštenja i obrezanja (Kološanima 2,11–12) može sugerirati krštenje novorođenčadi.

Praksa krštavanja novorođene djece roditelja kršćana – što se često naziva *pedobaptizam* – doima se kao rezultat niza čimbenika. Moguće je da su kršćani uspostavili običaj krštavanja novorođenčadi po uzoru na starozavjetni ritual obrezanja. Općenito govoreći, postojala je pastoralna potreba da roditelji kršćani proslave rođenje svog djeteta u vjerskoj zajednici. Krštenje novorođenčadi dijelom je posljedica te potrebe. Međutim, treba naglasiti kako postoji ozbiljna nesigurnost o povijesnom podrijetlu i teološkim uzrocima te prakse.

Može se sa sigurnošću reći da je ta praksa postala uobičajenom, premda ne i univerzalnom, do drugog ili trećeg stoljeća, a imala je golem utjecaj na jednu od većih teoloških rasprava – pelagijevsku kontroverzu. U trećem stoljeću Origen je krštenje tek rođene djece smatrao univerzalnom praksom, stav koji je opravdao vjerovanjem u univezalnu ljudsku potrebu za Kristom. Augustin će kasnije razviti sličan argument: budući da je Krist spasitelj svih, slijedi da su svi, uključujući i novorođenčad – potrebiti otkupljenja koje im krštenje, barem djelomično, pruža. Jedan od protivnika te prakse bio je i Tertulijan, koji smatra da krštavanje tek rođene djece treba odgoditi do dobi kada oni 'upoznaju Krista'.

U novije vrijeme, krštavanje djece bilo je podvrgnuto negativnom propitivanju u spisima Karla Bartha. Njegove tri osnovne kritičke primjedbe glase:

1 Ova praksa nije biblijski utemeljena. Svi dokazi ukazuju na to da je krštenje novorođenčadi utemeljeno kao norma u postapostolskom razdoblju, a ne u razdoblju samoga Novog zavjeta.

2 Krštenje novorođenčadi dovelo je do nedopustivog vjerovanja kako osoba postaje kršćaninom samim rođenjem u kršćanskoj zajednici. Barth tvrdi, na način koji uvelike podsjeća na Bonhoefferovu ideju o 'jeftinoj milosti', da krštenje novorođenčadi devalvira Božju milost i svodi kršćanstvo na čisto društvenu pojavu.

3 Praksa krštavanja novorođenčadi slabi ključnu vezu između krštenja i kršćanskog nasljedovanja Krista. Krštenje je svjedočanstvo milosti Božje, i ono označava početak ljudskog odaziva na tu milost. Budući da to tek rođena djeca nisu u stanju učiniti, teološko značenje krštenja time je zatamnjeno.

Iako se svim Barthovim argumentima može proturječiti, oni su snažno svjedočanstvo o stalnoj zabrinutosti unutar crkava glavne reformacijske struje oko moguće zloporabe prakse krštavanja novorođenčadi.

Unutar kršćanske tradicije moguće je razabrati tri glavna pristupa problemu krštavanja novorođenčadi. U nastavku ćemo ih pojedinačno razmotriti.

KRŠTAVANJE NOVOROĐENČADI BRIŠE ISKONSKI GRIJEH

To se vjerovanje duguje Ciprijanu iz Kartage koji je smatrao da se krštenjem djetetu opraštaju iskonski grijeh i sva grješna djela. Završne korake u teološkom opravdanju te prakse učinio je Augustin iz Hipona, i to u kontekstu odgovora na pitanja koja su se ticala pelagijevske kontroverze. Nije li credom ustvrđeno kako postoji 'jedno krštenje za oproštenje grijeha'? Iz toga slijedi da krštavanje novorođenčadi briše iskonski grijeh.

Ovo je, međutim, potaklo propitivanja o mogućim poteškoćama. Ako je iskonski grijeh izbrisan krštenjem, zašto pojedinac u kasnijem životu i dalje griješi? Na to je pitanje Augustin odgovorio razlikovanjem između *krivnje* i *bolesti* iskonskog grijeha. Krštenjem se briše krivnja iskonskog grijeha, ali i dalje su prisutne posljedice, koje se uklanjaju jedino neprestanim djelovanjem Božje milosti u vjerniku.

Jedna od važnijih posljedica takvog mišljenja jest i pitanje sudbine onih koji preminu bez krštenja. Što se događa s djecom ili s odraslima koji nisu primili krštenje? Ako se krštenjem briše iskonski grijeh, oni koji nisu primili krštenje ostaju u iskonskom grijehu. Što se s njima događa? S Augustinova stajališta, takvi se ljudi ne mogu spasiti. Augustin je čvrsto u to vjerovao i zagovarao je tezu prema kojoj je nekrštena novorođenčad osuđena na vječno prokletstvo. Tvrdio je, međutim, kako ta novorođenčad neće trpjeti strašnih muka kao oni što su za života počinili stvarne grijehe. Takva su razmišljanja uvelike povećala strah od ideje pakla, u što ćemo se kasnije uvjeriti.

Augustinovo se stajalište ipak ponešto promijenilo zahvaljujući očito prevladavajućem vjerovanju kako je taj nauk bio nepravedan. Prema Petru Lombardskom, nekrštena djeca primaju samo 'kaznu prokletstva', ali ne i mnogo bolniju 'kaznu osjetilâ'. Iako su prokleti, to prokletstvo ne uključuje iskustvo fizičke boli u paklu. O toj ideji najčešće se govori kao o 'limbu', iako ono nikad nije postalo službenim učenjem neke kršćanske institucije. Limb se navodi u Danteovu opisu pakla, a na što ćemo se osvrnuti kasnije.

KRŠTAVANJE NOVOROĐENČADI UTEMELJENO JE SAVEZOM IZMEĐU BOGA I CRKVE

Već smo ranije uočili kako mnogi teolozi tumače sakramente u smislu *potvrde pripadanja zajednici*. Nekolicina protestantskih teologa pokušavala je opravdati praksu krštavanja novorođenčadi, smatrajući to krštenje znakom saveza između Boga i njegova naroda. Krštenje djece u Crkvi smatra se izravnim ekvivalentom židovskom obredu obrezanja.

Podrijetlo ovog mišljenja može se pronaći kod Zwinglija. On je na ideju o 'iskonskom grijehu' gledao s određenom suzdržanošću. Kako je moguće reći da je dijete krivo za bilo što? Krivnja je ukazivala na stupanj moralne odgovornosti čega kod djece nema. Odbacivanjem Augustinove ideje o 'iskonskoj krivnji', Zwingli se jedno vrijeme našao bez odgovarajućeg argumenta za opravdanje krštavanja novorođenčadi – prakse koju je smatrao opravdanom na temelju Novoga zavjeta. Međutim, kako tu praksu teoretski opravdati?

Odgovor na to pitanje Zwingli je pronašao u Starome zavjetu, gdje se navodi kako muška djeca rođena u Izraelu trebaju imati izvanjsko obilježje kojime se potvrđuje njihova pripadnost Božjem narodu. Izvanjsko obilježje jest obrezanje, odnosno uklanjanje prepucija. Krštenje novorođenčadi može se tako smatrati analognim obrezanju – ono je znak pripadnosti zajednici saveza. Zwingli tvrdi kako se sveobuhvatniji i nježniji karakter kršćanstva ogledao upravo u javnom krštenju novorođene djece. *Sveobuhvatnost* se očitovala u krštenju i muške i ženske djece; za razliku od toga, židovstvo je obilježavalo samo mušku djecu. *Nježniji* karakter evanđelja javno se očitovao odsustvom bola ili prolijevanja krvi. Krist je patio – i sâm obrezan, ali i razapet na križu – tako da njegov narod ne treba više patiti na taj način.

KRŠTENJE NOVOROĐENČADI JE NEOPRAVDANO

Pojava radikalne reformacije u šesnaestom stoljeću, te potom baptističkih crkvî u Engleskoj tijekom sedamnaestog stoljeća, svjedočila je odbacivanju tradicionalne prakse krštavanja novorođene djece. Krštenje se podjeljivalo samo osobama koje su pokazivale znakove djelovanja milosti, pokajanja ili vjere. Neočitovanje Novog zavjeta o pitanju krštavanja novorođenčadi tumačilo se kao pokazatelj biblijske neutemeljenosti takvoga krštenja.

To stajalište djelomično počiva na osobitom razumijevanju uloge sakramenata u općenitom smislu, te krštenja u posebnom smislu. U kršćanskoj tradiciji poznata je dugogodišnja rasprava koja se vodila oko toga jesu li sakramenti *uzročni* ili *deklarativni*. Drugim riječima, je li krštenje ono koje uzrokuje oproštenje grijeha? Ili, označava li ono ili deklarira da se to oproštenje već dogodilo? Praksa 'krštavanja vjernika' počiva na pretpostavci da krštenje predstavlja javno ispovijedanje vjere obraćenog pojednica. Obraćenje se već dogodilo, a krštenjem se to javno obznanjuje.

Između tog stajališta i onoga već spomenutog, Zwinglijevog, mogu se zamijetiti određene sličnosti. Osnovna razlika između Zwinglijeve teze i baptističkog stajališta jest u tome što se drugačije tumači događaj koji krštenje javno obznanjuje. Zwingli razumijeva spomenuti čin kao *rođenje u vjerničku zajednicu*; baptistički ga pisci općenito tumače kao *rađanje osobne vjere u životu pojedinca*.

To je stajalište sažeto iznio Benajah Harvey Carroll (1843.–1914.), vodeća ličnost u životu Južnih Baptista u državi Texas. Da bi krštenje bilo pravovaljano, treba zadovoljiti četiri uvjeta:

1. Ispravan *autoritet* – to jest, Crkva – mora podijeliti sakrament.
2. Ispravan *subjekt* – to jest, pokajani vjernik – mora primiti sakrament. Carroll inzistira na tome da obraćenje prethodi krštenju.
3. Treba izvršiti ispravan *čin*: krštenje se obavlja poptunim uranjanjem u vodu.
4. Treba izraziti ispravnu *namjeru:* krštenje je simbolički čin, i ne smije ga se ni na koji način razumjeti kao da ono ostvaruje obraćenje pojedinca koji se na ovaj način krštava.

Taj stav predstavlja skroman napredak kriterija koje je postavio James Robinson Graves (1820.–1893.), vjerojatno najvažnija intelektualna sila ranog razdoblja Konvencije Južnih Baptista. Graves navodi tri ključne karakteristike krštenja: ispravan subjekt (kršćanin vjernik); ispravan način obavljanja krštenja, odnosno potpuno uranjanje i krštenje u ime Trojedinoga Boga; te ispravan krštavatelj, koji mora biti 'potpuni vjernik, koji djeluje pod autoritetom evanđeoske Crkve'.

Razmotrili smo glavne teološke aspekte života kršćanske Crkve, uključujući i pitanje o naravi povezanosti Crkve i njezinih sakramenata s evanđeljem. Sada ćemo razmotriti niz novih pitanja. U kakvoj je vezi kršćanska Crkva s drugim, nekršćanskim zajednicama? To je pitanje postalo od posebne važnosti, budući da zapadno društvo prihvaća svoju multikulturalnu prirodu. Kako kršćanska Crkva razumijeva svoj odnos s nekršćanskim religijama? Ova ćemo pitanja razmatrati u sljedećem poglavlju.

PITANJA UZ 16. POGLAVLJE

1. 'Sakrament je božanski znak.' Zašto je ta rana definicija vremenom odbačena kao neprikladna?
2. Navedite sedam sakramenata prepoznatih u srednjovjekovnoj Crkvi.
3. Navedite kriterije kojima su reformatori sveli broj sakramenata sa sedam na dva.
4. Na temelju čega je Zwingli odbacio ideju o Kristovoj 'stvarnoj prisutnosti' u euharistiji?
5. Kako se pojam 'transsignifikacije' odnosi prema pojmu 'transsupstancijacije'? Je li moguće prihvatiti prvi pojam bez prihvaćanja drugoga?
6. Iznestite kratak pregled glavnih argumenata za i protiv krštenja novorođene djece. Ima li neke razlike u odnosu na djecu koja se krštavaju?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 8.

BAILIE, D. M., *The Theology of the Sacraments*, Scribner, New York, 1957.

Beasley-Murray, George R., *Baptism in the New Testament*, Macmillan, London, 1962.

BERKOUWER, G. C., *The Sacraments*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1969.

BORGEN, OLE E., *John Wesley on the Sacraments: A Theological Study*, Abingdon, Nashville, TN, 1972.

CABIÉ, ROBERT, *The Sacraments*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1988.

CLARK, FRANCIS, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Darton, Logman and Todd, London, 1960.

CULLMANN, OSCAR, *Baptism in the New Testament*, SCM Press, London, 1950.

DUFFY, REGIS A. i dr., 'Sacraments', u Fiorenza, Francis F. i Galvin, John P. (ur.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 sv., Fortress Press, Minneapolis, 1991; također objavljena i kao jednosveščano izdanje, Gill and Macmillan, Dublin, 1992, str. 503–670.

FINK, P. (ur.), *New Dictionary of Sacramental Worship*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1990.

FITZPATRICK, P. J., *In Breaking of Bread: The Eucharist and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

FORSYTH, PETER TAYLOR, *The Church and the Sacraments*, Independent Press, London, 1953.

FRANCIS, MARK R., 'Sacramental theology', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 581–587.

GANOCZY, ALEXANDRE, *An Introduction to Catholic Sacramental Theology*, Paulist Press, New York, 1984.

GERRISH, BRIAN A., *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*, Fortress Press, Philadelphia, 1993.

HARING, NICHOLAS H., 'Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Medieval Sacramentology', u *Medieval Studies* br. 10/1948., str. 109–146.

JENSON, ROBERT W., *Visible Words*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.

JEREMIAS, JOACHIM, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, Westminster Press, Philadelphia, 1960.

—*The Origins of Infant Baptism*, SCM Press, London, 1965.

KAVANAGH, AIDAN, *The Shape of Baptism*, Pueblo Publishing, New York, 1978.

LEEMING, BERNARD, *Principles of Sacramental Theology*, Newman Press, Westminster, MD, 1960.

MCCABE, HERBERT, 'Transubstantiation' u *New Blackfriars* br. 52/1972., str. 546–554.

MCCUE, J. F., 'The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: The Point at Issue', u *Harvard Theological Review* br. 61/1968., str. 385–430.

MCLELLAND, JOSEPH C., *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1957.

MACY, GARY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Clarendon Press, London, 1984.

—*The Banquet Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*, Paulist Press, New York, 1992.

POWER, DAVID N., *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987.

RAHNER, KARL, *The Church and the Sacraments*, Herder & Herder, New York, 1963.

RILEY, HIGH M., *Christian Initiation, Catholic University of America Press*, Washington, DC, 1974.

SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Christ: The Sacrament of Encounter with God*, Sheed & Ward, New York, 1963. (*Krist, sakrament susreta s Bogom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976^1, 1992^2)

—*The Eucharist*, Sheed & Ward, London, 1968.

SCHMAUS, MICHAEL, *Dogma 5: The Church as Sacrament*, Sheed & Ward, London, 1972.

SCHMEMANN, ALEXANDER, *Sacraments and Orthodoxy*, Herder and Herder, New York, 1965.

—*The Eucharist*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1988.

SEGUNDO, JUAN LUIS, *The Sacraments Today*, Orbis, Maryknoll, NY, 1974.

SEMMELROTH, OTTO, *Church and Sacraments*, Fides, Notre Dame, IN, 1965.

TAPPEINER, DANIEL A., 'Sacramental Causality in Aquinas and Rahner: Some Critical Thoughts', u: *Scottish Journal of Theology* br. 28/1975., str. 243–257.

VORGRIMLER, HERBERT, *Sacramental Theology*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992.

WHITE, JAMES F., *Sacraments as God's Self Giving: Sacramental Practice and Faith*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1983.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Baptism, Eucharist and Ministry*, World Council of Churches, Geneva, 1982.

KRŠĆANSTVO I SVJETSKE RELIGIJE

17

Suvremeni zapadni svijet itekako je svjestan pluralnosti kultura u svojoj sredini. Kako je britanski teolog iz dvadesetog stoljeća, Leslie Newbigin, primijetio:

> Postalo je uobičajeno reći da živimo u pluralističkom društvu – ne samo u društvu koje je ustvari pluralno u raznim kulturama, religijama i načinima života koje obuhvaća, već je pluralističko u smislu da je ta pluralnost cijenjena kao nešto što treba priznati i njegovati.

LESSLIE NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989., str. 1.

Ovdje Newbigin pravi važnu razliku između pluralizma kao životne činjenice i pluralizma kao ideologije – to jest, uvjerenja da pluralizam treba poticati i priželjkivati, te da se normativni iskazi o istini trebaju cenzurirati kao imperijalistički i razdvajajući (što je važan aspekt postmodernog svjetonazora). Nas ovdje zanima ono prvo.

ZAPADNI PLURALIZAM I PITANJE DRUGIH RELIGIJA

Kršćanski navještaj uvijek se događao u pluralističkom svijetu, u natjecanju s drugim konkurentnim intelektualnim uvjerenjima. Nastanak evanđelja u židovskoj matici; širenje evanđelja u helenističkom okruženju; ranokršćansko širenje u poganski Rim; ustanovljavanje crkve Mar Thome u jugoistočnoj Indiji – sve su ovo primjeri situacija u kojima su kršćanski apologeti i teolozi, da ne navodimo obične kršćanske vjernike, bili svjesni da na polju ponude postoje alternative kršćanstvu, a što zahtjeva primjeren odgovor na takvu situaciju.

Vrlo je moguće da su ovakvi uvidi gotovo iščezli kod većine sjevernoameričkih i zapadnoeuropskih kršćana u kasnome devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću. Takvim je ljudima, zarobljenim u samozadovoljnu i lijenu uskogrudnost, pluralizam značio tek malo više od različitih oblika protestantizma, dok se pod 'različitim religijama' vjerojatno razumijevalo naprosto staru napetost između protestantizma i rimokatolicizma.

Stvari su se, međutim, radikalno promijenile tijekom druge polovice dvadesetog stoljeća. Zapadno obalno područje Sjedinjenih Država i Kanade, kao i mnogi gradovi u Australiji svjedočili su ulasku ljudi istočnih vjera, napose onih iz kineskog podneblja. U Velikoj Britaniji stvari su se nepovratno promijenile doseljavanjem s indijskog potkontinenta, te su hinduizam i islam postali žarištem identiteta etničkih manjina, kao što je i Francuska bila uzdrmana novom prisutnošću islama kao posljedice emigracije iseljenika iz njenih sjevernoafričkih kolonija. Stoga su zapadni teolozi (koji još uvijek vode glavnu riječ u tim pitanjima) konačno postali svjesni toga i počeli su ukazivati na probleme koji predstavljaju svakodnevna iskustva mnogih kršćana diljem svijeta. To je rezultiralo time da je teološko promišljanje odnosa kršćanstva prema drugim religijama postalo iznimno značajno u suvremenom svijetu.

Moguće je prihvatiti dva bitno različita načina pristupa religijama; u suvremenom zapadnom akademskom svijetu moguće je uočiti oba pristupa.

1 *Akademski* pristup, koji želi dati izvješće o religijama, uključujući kršćanstvo, s filozofske točke gledišta ili društvenih znanosti, ili iz labave 'religijske' perspektive (kao što je to slučaj na mnogim suvremenim američkim 'fakultetima religijâ'). Izvrstan primjer ovog pristupa može se pronaći u vrlo utjecajnoj knjizi Anthonyja Giddensa *Sociology* ['Sociologija'] koja pristupa religijskim pitanjima sa sociološke točke gledišta. Njegov je pristup poučan; on, naprimjer, daje četiri slike o tome što religija *nije*, kako bi naznačio prostor unutar kojega se zapadni kulturni senzibilitet može prilagoditi na razmišljanje o religiji. Prema Giddensu, koji piše iz sociološke perspektive, religija se *ne treba*:

A poistovjećivati s *monoteizmom*;
B poistovjećivati s *moralnim propisima*;
C nužno baviti objašnjavanjem svijeta;
D poistovjećivati s nadnaravnim.

Giddensovi komentari glede prelaka poistovjećivanja religije s monoteizmom vrlo su zanimljivi:

ANTHONY GIDDENS, *Sociology*, Polity Press, Oxford, 1989., str. 452.

> Religija se ne treba poistovjećivati s monoteizmom (vjerom u jednoga Boga). Nietzscheova teza o 'smrti Boga' vrlo je etnocentrična i odnosi se samo na zapadne religijske ideje. Većina religijâ uključuje mnoga božanstva ... U određenim religijama uopće nema bogova.

Giddensova briga kao sociologa naprosto je izvijestiti o fenomenu religije, bez da joj nameće ograničavajući interpretativni okvir.

2 *Angažirani* pristup, koji želi vrjednovati izvore i funkcije religije iz eksplicitno kršćanske perspektive. U ovom nas svesku, koji se bavi specifično *kršćanskom* teologijom, posebno zanima ovaj pristup, a ne općenite teorije o religiji.

Međutim, značaj pitanja o religiji u suvremenoj kulturi takav je da je potpuno ispravno otvoriti ovu raspravu razmatranjem nekih 'akademskih' pristupa svjetskim religijama, prije no što nastavimo razmatranje onih specifično kršćanskih pristupa.

PRISTUPI RELIGIJI

Pri otvaranju teme o 'znanosti i religiji' odmah se nameće pitanje o tome kako religiju definirati. Ovo je pitanje postalo još problematičnije zbog činjenice da se nije pojavila niti jedna općeprihvaćena definicija religije. Tijekom 19. stoljeća pojavila su se brojna vrlo različita razumijevanja naravi religije, od kojih svako za sebe tvrdi da je 'znanstveno' ili 'objektivno'. Određeni pokušaji (napose oni Karla Marxa, Sigmunda Freuda i Emilea Durkheima) bili su vrlo redukcionistički i općenito su odražavali osobne ili institucionalne programe onih koji su ih razvijali. Zbog svojih očitih nedostataka ti su reduktivni pristupi podvrgnuti oštroj kritici od strane pisaca kao što je, naprimjer, Mircea Eliade.

Robert Towler tvrdio je da je djelo Thomasa Luckmanna, naslovljeno *The Invisible Religion* ['Nevidljiva religija'] (1967.) posljednji veliki doprinos sociologiji religije, a zbog uporabe riječi 'religija' u durkheimovskom smislu, čime se nastojalo označiti 'vjerovanje bez nadempirijskih ili nadnaravnih uputa'; termin 'religija' danas su prihvatili gotovo svi pisci kako bi označili 'vjerovanja i prakse s nadnaravnim obilježjem'. Međutim, kako to razjašnjuju komentari Anthonyja Giddensa (vidi gore), termin ni u kojemu slučaju nije općeprihvaćen, napose ne među sociolozima koji religiju tretiraju kao društveni fenomen i ljudsku konstrukciju.

Treba naglasiti da su definicije religije rijetko neutralne, a često su konstruirane na način da podupru vjerovanja i institucije kojima su sklone, a kazne one s kojima su u nesuglasju. Definicije religije pokazuju želju za ovisnošću o partikularnim ciljevima i predrasudama pojedinih stručnjaka. Tako će pisac koji posebno želi pokazati da sve religije omogućuju pristup istoj božanskoj stvarnosti razviti definiciju religije koja odražava ta vjerovanja (naprimjer, F. Max Muellerova poznata definicija religije kao 'dispozicije koja omogućuje čovjeku dohvatiti Beskonačno pod različitim imenima i krinkama'). Sličan program u pozadini je suvremenijih spisa koji su posvećeni nazoru da su sve religije naprosto lokalno i kulturalno uvjetovani odgovori na istu osnovnu transcendentnu konačnost. Takvi pokušaji često počivaju na nečemu što se može smatrati pretjeranim oslanjanjem na kantovsko razlikovanje između 'fenomena' i 'noumena', gdje različite religije odgovaraju prvome pojmu, a 'konačna stvarnost' drugomu. To je razlikovanje dovedeno u pitanje nastankom neke vrste holističkoga lingvističkog interpretativnog pristupa, koji se može pronaći u spisima Donalda Davidsona i drugih, a koji ozbiljno dovodi u sumnju koherentnost Kantova stajališta kada se ono primijeni na religiju.

Pisci specijalizirani u području antropologije (kao što su E. E. Evans-Pritchard i Clifford E. Geertz) ponudili su složenije i promišljenije modele razumijevanja religije. Glavna rasprava unutar suvremene antropologije i sociologije religije bavi se pitanjem treba li religiju odrediti 'funkcionalno' (religija se bavi određenim društvenim i osobnim funkcijama ideja i obredâ) ili 'supstancijalno' (religija se tiče određenih vjerovanja glede božanskih ili duhovnih bića). Usprkos velikim razlikama u terminologiji (mnogi se pisci ne slažu oko prikladnosti uporabe ključnih termina kao što su 'nadnaravno', 'duhovno' i 'mistično'), pojavljuje se barem neka mjera izvornog dogovora da religija, kako god bila shvaćena, sadržava vjerovanje i ponašanje povezano s nadnaravnom stvarnošću božanskih ili duhovnih bića.

U nastavku ćemo razmotriti niz glavnih pristupa svjetskim religijama. Samo se jedan od tih pristupa – onaj Karla Bartha i Dietricha Bonhoeffera – može u svom usmjerenju smatrati eksplicitno kršćanskim. Ovdje je uključen zbog njegova utjecaja na pokrete koji govore o 'Božjoj smrti' ili o 'sekularnom evanđelju', a koji su nastali u Sjedinjenim Državama 1960-ih i ranih 1970-ih. Počet ćemo razmatranjem onih gledišta koja su nastala u vrijeme prosvjetiteljstva.

PROSVJETITELJSTVO: RELIGIJE KAO ISKVARENJE ISKONSKE NARAVNE RELIGIJE

Prosvjetiteljstvo je svjedočilo rađanju ideje o tome kako je religija u osnovi kvarenje prastaroga racionalnog svjetonazora, a tom su idejom upravljali svećenici kao sredstvom snaženja i očuvanja svojih položaja u društvu. Ovaj je pristup oslikan u naslovu vrlo utjecajnog djela Matthewa Tindala, *Christianity as Old as Creation, or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature* ['Kršćanstvo toliko staro koliko i stvaranje, ili, Evanđelje kao ponovljeno izdanje naravne religije'] (1730.). Na temelju osnovne prosvjetiteljske pretpostavke o racionalnosti stvarnosti i sposobnosti ljudskih bića da razotkriju i dohvate tu racionalnost tvrdilo se da je, što god ležalo iza raznolikih svjetskih religija, u konačnici racionalno u svom karakteru i stoga je ljudski razum sposoban to razotkriti, opisati i analizirati.

No ideja o univerzalnoj racionalnoj religiji bila je u proturječju s raznolikošću svjetskih religija. Budući da se razvojem književnog roda 'putopisa' i sve većom dostupnošću kineskih, indijskih, perzijskih i vedskih religijskih spisa europsko saznanje o ovim religijama produbljivalo, sve je više postajalo jasno kako se pojam univerzalne razumske religije suočava s poteškoćama kada se susretne s dokazom o začudnoj raznolikosti ljudskih religioznih vjerovanja i praksi. Mnogi prosvjetiteljski pisci, koji su možda bili više usredotočeni na pobjedu razuma nego na hrvanje s empirijskim dokazima, razvili su teoriju o religiji koja je, barem dijelom, uzela tu raznolikost u obzir.

U svome djelu *The Intellectual System of the Universe* ['Intelektualni sustav Svemira'] (1678.), Ralph Cudworth tvrdio je da su sve religije u konačnici utemeljene na zajedničkom etičkom monoteizmu – jednostavnoj naravnoj religiji, po karakteru u osnovi etičkoj, te lišenoj svih proizvoljnih nauka i religioznih obreda kršćanstva i židovstva. Prvotnu naravnu religiju iskvarili su njeni rani tumači.

Teorija koja je posebno odjeknula bila je u tome da su razne svjetske religije tek malo više od izuma predvodnikâ kulta ili svećenikâ, čija je glavna motivacija bila očuvanje njihovih vlastitih interesa i položaja. Rimski povjesničar Tacit tvrdio je kako je Mojsije izmislio židovske religijske obrede kao način osiguranja religijske kohezije nakon bijega iz Egipta; mnogi su pisci iz razdoblja ranoga prosvjetiteljstva razvijali ovo poimanje, tvrdeći da je raznolikost ljudskih religijskih obreda i praksi naprosto ljudski izum kao odgovor na konkretne povijesne situacije, a koje se sada nalaze daleko u prošlosti. Otvorio se put za obnovu univerzalne prvotne naravne religije koja će stati na kraj religijskim prepirkama čovječanstva.

U to se vrijeme kao značajna pojavila ideja o 'praznovjerju'. U svome djelu *Natural History of Superstition* ['Naravna povijest praznovjerja'] (1709.), John Trenchard razvio je ideju o čovjekovoj unutarnjoj lakovjernosti koja je naravnom monoteizmu omogućila degeneraciju u razne religijske tradicije čovječanstva. Oduševljenje s kojim je ova ideja prihvaćena može se prosuditi iz komentarâ u listu *Independent Whig* ['Neovisni liberal']* (31. prosinac 1720.), koji su išli čak do te mjere da su navodili kako je 'osebujna mana čovječanstva praznovjerje ili unutarnji i panični strah od nevidljivih i nepoznatih bića'.

* Tjedni politički list koji su u Londonu 1720. pokrenuli Thomas Gordon i John Trenchard. Nap. lektora.

Po Trechardu, religije predstavljaju pobjedu praznovjerja nad razumom. Ukidanjem takvih praznovjernih vjerovanja i obreda može se postići povratak na univerzalnu i jednostavnu naravnu religiju. Sličnu je ideju tijekom francuskog prosvjetiteljstva razvio Paul Henri Thiry, barun od Holbacha, koji je tvrdio da je religija tek nešto više od nekog oblika patološkog poremećaja. Činilo se da je francuska revolucija trebala biti ona koja će ukloniti taj poremećaj; no njezin neuspjeh u postizanju tog cilja postavio je nezgodna pitanja općem prosvjetiteljskom pristupu prema religijama. Zato se činilo da pristup kojega je prihvatio Ludwig Feuerbach nudi novu mogućnost nezadovoljnicima europskom religijskom situacijom toga vremena.

LUDWIG FEUERBACH: RELIGIJA KAO OBJEKTIVIZACIJA LJUDSKIH OSJEĆAJA

U predgovoru prvom izdanju svoga djela *Bit kršćanstva* (1841.) Feuerbach izjavljuje da je 'svrha ovog djela pokazati kako su nadnaravne religijske tajne zasnovane na poprilično jednostavnim naravnim istinama'. Ideja vodilja djela varljivo je jednostavna: ljudska su bića stvorila svoje bogove i religije koje utjelovljuju idealizirana poimanja njihovih žudnji, potreba i strahova'. Već smo razmotrili neke aspekte Feuerbachova pristupa; sada mu se trebamo pobliže posvetiti.

Nije točna tvrdnja da Feuerbach tek svodi božansko na naravno. Trajni značaj Feuerbachova djela sastoji se u njegovoj detaljnoj analizi načina po kojemu religijski pojmovi nastaju u ljudskoj svijesti. Teza da ljudska bića stvaraju bogove na svoju sliku tek je zaključak radikalne i prodorne kritike oblikovanja religijskih pojmova, utemeljene na hegelijanskim pojmovima 'samootuđenja' i 'samoobjektivizacije'.

Hegelijanska analiza svijesti zahtijeva postojanje formalnog odnosa između subjekta i objekta. Pojam 'svijesti' ne može se izdvojiti kao apstraktna ideja, jer je on nužno povezan s objektom: biti 'svjestan' znači biti svjestan *nečega*. Ljudska svijest o osjećajima, kao što su strah ili ljubav, vodi prema njihovoj objektivizaciji te tako i prema poizvanjštenju tih osjećaja. Božanski predikati tako se prepoznaju kao predikati čovjeka.

> Svijest o Bogu je ljudska samosvijest; spoznaja Boga je samospoznaja čovjeka. Po Bogu poznajete čovjeka, po čovjeku poznajete Boga. To dvoje je jedno ... Što je ranija religija držala objektivnim, kasnije se prepoznalo kao subjektivno; što se isprva držalo Bogom i kao takvo se štovalo, sada se prepoznaje kao nešto ljudsko. Ono što je bila prva religija, sada se smatra idolatrijom: ljudi su obožavali svoju narav. Ljudi su sebe objektivizirali, ali nisu sebe prepoznavali kao taj objekt. Kasnije je religija učinila taj korak; svaki napredak u religiji stoga je produbljivanje samospoznaje.

LUDWIG FEUERBACH, *The Essence of Christianity*, u: *Gesammelte Werke*, ur. W. Schuffenhauer, sv. 5, Akademie Verlag, Berlin, 1973., str. 46–47.

Očito je kako je Feuerbach u svojoj *Biti kršćanstva* sklon međusobnom zamjenjivanju termina 'kršćanstvo' i 'religija', naglašavajući time činjenicu da se ova teorija susreće s poteškoćama kada se želi primijeniti na neteističke religije. Bez obzira na to, jasno je da je njegovo svođenje kršćanske teologije na antropologiju vrlo značajno.

Najvažnija epistemološka analiza u *Biti kršćanstva* bavi se ulogom osjećaja u procesu oblikovanja religijskih pojmova, te ima važne posljedice za Schleiermacherov pristup sa središtem u 'religioznom osjećaju', što je i pristup kasnije liberalne tradicije. Za Feuerbacha, kršćanska je vjera bila sklona tumačiti poizvanjštenu sliku 'osjećaja' ili samosvijesti kao nešto potpuno drugo, kao apsolutnu bit, dok je ona u stvari 'osjećaj sebeosjećanja': ljudski religiozni osjećaji ili iskustvo ne mogu se tumačiti kao svijest o Bogu, već samo kao pogrješno shvaćena samosvijest. 'Ako je osjećaj bitan instrumentarij ili organ religije, tada Božja narav nije ništa drugo do izraz naravi osjećaja ... Božja bit, obuhvaćena osjećajem, ustvari nije ništa drugo do bit osjećaja, ushićena i razdragana sobom – ništa drugo do sobom opijen i samozadovoljan osjećaj.'

Koliko god se Feuerbachova analiza može činiti važnom, Karl Marx je ponudio analizu koja je zasjenila Feuerbachovu. Marxovoj se analizi sada okrećemo.

KARL MARX: RELIGIJA KAO PROIZVOD DRUŠTVENO-EKONOMSKOG OTUĐENJA

U svojim političkim i ekonomskim rukopisima iz 1844., Marx je razvio takav pristup religiji koji počiva na idejama koje očito duguje Feuerbachu. Religija nema stvarnu neovisnu egzistenciju. Ona je odraz materijalnog svijeta i izvedena je iz društvenih potreba i nadâ ljudskih bića. 'Religiozni je svijet tek odraz stvarnog svijeta.' Marx tvrdi da je 'religija tek zamišljeno sunce za koje se ljudima čini da se okreće oko njih, sve dok ne shvate da su oni sami središte svoje revolucije'. Drugim riječima, Bog je naprosto projekcija ljudskih potreba. Ljudska bića 'traže nadljudsko biće u maštovitoj stvarnosti neba, i ondje ništa ne pronalaze osim svojega odraza'.

Ljudska narav koja rađa religiozne ideje je *otuđena*. Pojam otuđenja od središnje je važnosti u Marxovu razmatranju podrijetlâ religioznog vjerovanja. 'Ljudi stvaraju religiju, religija ne stvara ljude. Religija je samosvijest i samouvažavanje onih ljudi koji ili nisu pronašli same sebe ili su sebe ponovno izgubili.' Religija je proizvod društvenoga i ekonomskog otuđenja. Ona izrasta iz tog otuđenja i istovremeno potiče to otuđenje na način duhovnog opijanja koje zavodi široke mase nesposobne prepoznati svoju situaciju i poduzeti nešto u vezi s njom. Religija je utjeha koja ljudima omogućuje toleriranje svoga ekonomskog otuđenja. Kada ne bi bilo tog otuđenja, ne bi bilo ni potrebe za religijom. Podjela rada i postojanje privatnog vlasništva uvode otuđenje i u ekonomski i društveni poredak.

Materijalizam tvrdi da će procesi u materijalnom svijetu dovesti do odgovarajućih promjena u intelektualnom svijetu. Religija je stoga rezultat određenog skupa društvenih i ekonomskih uvjeta. Promijenite te uvjete tako da se ukine ekonomsko otuđenje i religija će prestati postojati. Postat će beskorisna. Nepravedni društveni uvjeti proizvode religiju, i obratno, oni od religije bivaju podržani. 'Borba protiv religije je stoga neizravno borba protiv *svijeta* čija je duhovna aroma religija'.

Marx stoga tvrdi da će religija nastaviti postojati sve dok zadovoljava potrebe u životima otuđenih ljudi. 'Religijski odraz stvarnoga svijeta može ...

tek tada nestati kada praktički odnosi svakodnevnog života ponude čovjeku ništa drugo do savršeno shvatljive i razumne odnose s obzirom na bližnjeg i prirodu.' Feuerbach je tvrdio da je religija projekcija ljudskih potreba, izraz 'krajnjega duševnog jada'.

Marx se slaže s ovim tumačenjem. Njegov je naglasak, međutim, mnogo radikalniji. Nije dovoljno objasniti kako religija nastaje zbog jada i nepravde. Promjenom takvoga svijeta, mogu se ukloniti i uzroci religije. Važno je primijetiti da Marx smatra kako je Feuerbach u pravu glede analize izvora religije, čak i kada ne uspijeva razotkriti kako razumijevanje tih izvora može dovesti do njihova konačnog ukidanja. Upravo ovaj uvid stoji iza često navođene jedanaeste teze o Feuerbachu: 'Filozofi su na različite načine svijet samo tumačili; međutim, stvar je u tome da ga se promijeni.'

SIGMUND FREUD: RELIGIJA KAO ISPUNJENJE ŽELJA

Osnovna ideja koja se povezuje s Feuerbachom i Marxom ponovno je zaživjela u spisima psihoanalitičara Sigmunda Freuda. U stvari, ispravno je reći da je teorija o 'projekciji' i 'ispunjenju želja' danas najviše poznata u svojoj freudovskoj varijanti, a ne u Feuerbachovoj izvornoj verziji. Najsnažniji izraz Freudova pristupa može se pronaći u spisu *Budućnost jedne iluzije* (1927.), koji razvija vrlo redukcionistički pristup religiji.

Za Freuda, religiozne su ideje 'iluzije, ispunjenje najstarijih, najsnažnijih i najhitnijih želja čovječanstva'. Religija predstavlja produžavanje dijela djetinjeg ponašanja u životu odrasloga čovjeka, i tek je malo više od djetinjeg iskustva očinske brige: 'Moj će me otac zaštititi; on je taj koji sve ima pod kontrolom.' Vjera u osobnog Boga tako je tek nešto malo više od djetinje iluzije. Religija je razmišljanje koje teži prema ispunjenju želja, iluzija koja lako može degenerirati u patološki poremećaj.

EMILE DURKHEIM: RELIGIJA I RITUAL

U svom djelu *Elementarni oblici religioznog života* (1912.) Durkheim je istražio odnos između religije i društvenih institucija uopće. Analiza slučaja na kojemu je većina njegovih ideja utemeljena jest totemizam u australskim aboridžinskim društvima. Za Durkheima, totemizam predstavlja 'elementarni oblik religioznog života'. Totem je izvorno bio životinja ili biljka za koju se držalo da ima posebno simboličko značenje za ljude. Stoga se totem držalo svetim – to jest, odvojenim od svakodnevnih aspekata ljudskog života.

Razlog je tomu, po Durkheimu, što totem predstavlja središnje vrijednosti samoga društva. Zato on postaje simbolom skupine. Obožavanje s kojim je totem čašćen, u stvarnosti je obožavanje skupine same prema sebi i svojim temeljnim vrijednostima. Pravi predmet štovanja nije stoga totem, već društvo. Ceremonija i ritual koji prate ovo štovanje smatrali su se odrazima potrebe za društvenom kohezijom. Posebne religiozne ceremonije koje su bile povezane s rođenjem, vjenčanjem i smrću nanovo potvrđuju solidarnost skupine u tim trenucima od kulturne važnosti. Pogrebni rituali pokazuju da vrijednosti društva nadživljuju smrt svojih pojedinih članova.

Usprkos razvoju znanstvenog svjetonazora, Durkheim vjeruje da će religija imati važnu ulogu u budućnosti u smislu da ona društvima omogućuva društvenu koheziju (što smo spomenuli pri govoru o sakramentima). Pojava 'građanske religije' u Sjedinjenim Državama, koja se usredotočuje na osobu predsjednika ili na simbol zvijezdâ i prugâ, može se smatrati primjerom ovog pristupa, kao i nastanak ateističke 'državne religije' u bivšem Sovjetskom Savezu pod Lenjinom i Staljinom.

KARL BARTH I DIETRICH BONHOEFFER: RELIGIJA KAO LJUDSKI DOMIŠLJAJ

Posljednji važan pristup ima svoje podrijetlo unutar kršćanstva, a napose u dijalektičkoj teologiji Karla Bartha. Ovaj pristup razvija ideju da je 'religija' puka ljudska konstrukcija, često čin neposluha prema Bogu. Religija se ovdje vidi kao čovjekovo traženje Boga negdje ponad ovog svijeta. To se oštro suprotstavlja ideji o Božjoj samoobjavi, čime se religija predstavlja kao ljudski proizvod.

Podsjetimo se da je Barth stekao svoje teološko obrazovanje unutar njemačkoga liberalnog protestantizma. Onodobni 'kulturni protestantizam' postavljao je velik naglasak na važnost ljudske religioznosti. U svome predavanju iz 1916. godine, naslovljenom 'Božja pravednost', Barth je naveo kako je čovjekova religioznost tek nešto više od Kule babilonske; puka ljudska konstrukcija uzrasla kao prkos Bogu. Postoji radikalni diskontinuitet između Božje samoobjave čovjeku koja vodi k vjeri i čovjekova traženja Boga koje vodi prema religiji.

Barth je tako u mogućnosti primijeniti kritiku religije na liniji Feuerbacha i Marxa upravo stoga što vjeruje da te kritike treba usmjeriti protiv ljudskog domišljanja religije. Religija je za Bartha prepreka koja treba biti uklonjena ukoliko se želi otkriti Boga u Kristu. U najgorem slučaju ona je nešto idolatrijsko, jer podrazumijeva da ljudi štuju ljudsku konstrukciju.

Mnogi su pisci pokušali sažeti Barthovo gledište o religiji u izričaj o 'ukinuću religije'. Istina je da je standardni engleski prijevod 17. ulomka *Crkvene dogmatike*, svezak prvi, dio drugi, naslovljen 'Objava Boga kao ukinuće religije'. No engleski izričaj vodi u pogrješnom smjeru i potrebuje objašnjenje. Moramo se prisjetiti da je Barth pisao na njemačkome, a ne na engleskom jeziku. Njemačka riječ prevedena s 'ukidanje (*abolition*, nap. prev.)' je *Aufhebung*, termin s dugom i značajnom povijesti uporabe u njemačkoj filozofskoj tradiciji, napose u hegelijanizmu. Termin je dvosmislen i ima dva korijenska značenja: 'ukloniti' i 'uzvisiti'.

Svakako je ispravno reći da u svojim ranim spisima Barth prihvaća vrlo negativan stav prema religiji, a koju razumijeva kao ljudsko domišljanje. Barth, međutim, ovdje naglašava prirodnu čovjekovu sklonost prema oblikovanju pojmova o Bogu i traženju opravdanja za njih. On ne kritizira druge *religije*, već *religiju* uopće. Fenomen 'religije' Barth vidi na djelu kako u kršćanstvu, tako i drugdje; kulturne vrijednosti nameću se u evanđelje i s njime se stapaju. Barthova naročita zabrinutost zbog ovakva kulturno-teološkog razvoja konkretno se usredotočila na crkvenu borbu u Njemačkoj u 1930-im, kada je vjerovao da su se ideali njemačke nacije počeli unositi u kršćansku vjeru. Međutim, Barthov se stav ublažio u kasnijem razdoblju.

Sve je više uviđao potrebu za religijom s ove strane vječnosti. ‘Religija’ je više počela zadobivati značenje ‘ljudskih institucija’ ili ‘načina štovanja’, nego ‘ljudskog pokušaja spoznavanja Božje naravi’.

Barth naglašava da će se ‘religija’ održati do kraja vremena kao nužni potporanj i podrška vjeri. Barth ovdje želi naglasiti da je, po Božjoj milosti, Bog ovu ‘religiju’ transcendirao i nadišao. Ona je nešto neutralno, a ne negativno. Barthova pozivanja na *Aufhebung* religije nemaju stoga smisla ako se prevedu kao *ukinuće*. U stvari, ovi se komentari trebaju prevesti u smislu ‘transformacije’ ili čak ‘sublimacije’ religije. Religiju, kao ljudsku konstrukciju koja je u suprotnosti s božanskom objavom svakako treba kritizirati – jer je njena uloga beskorisna.

To najkategoričnije *nije* Bonhoefferova misao. Općenito se drži da je Bonhoefferov najznačajniji doprinos suvremenoj teologiji njegova analiza kulturne situacije u kojoj Krista treba naviještati suvremenom svijetu. 5. travnja 1943. godine Gestapo je uhitio Bonhoeffera zbog navodne umiješanosti u zavjeru protiv Adolfa Hitlera. Tijekom osamnaest mjeseci utamničenja u berlinskom Tegel zatvoru Bonhoeffer je napisao poznata *Pisma iz zatvora* u kojima je promišljao pitanje identiteta Isusa Krista u ‘svijetu koji je postao punoljetan’, u vremenu ‘bez ikakve religije’. Gorljivo je zagovarao ‘nereligiozno kršćanstvo’.

Ovaj snažan izričaj često je bio pogrješno shvaćan, posebice od strane pisaca kakav je bio John Robinson u svome utjecajnom djelu *Honest to God* [‘Biti pošten prema Bogu’]. Bonhoeffer je svoju kritiku usmjerio protiv onih oblika kršćanstva koji su bili utemeljeni na pretpostavci da su ljudska bića po naravi religiozna – pretpostavka koju je Bonhoeffer smatrao neodrživom, a zbog datosti nove bezbožne situacije. ‘Nereligiozno kršćanstvo’ jest vjera koja nije utemeljena na neodrživom i obezvrijeđenom poimanju ‘naravne ljudske religioznosti’, nego na Božjoj samoobjavi u Kristu. Treba stoga izbjegavati pozivanja na kulturu, metafiziku ili religiju, jer ona u sebi nisu primjerena novom sekularnom svijetu i neizbježno vode prema iskrivljenim razumijevanjima Boga (u ovome vidimo veliku bliskost Bartha i Bonhoeffera).

Po Bonhoefferu, raspeti Krist nudi nam model Boga koji će biti prikladan modernom svijetu – to je Bog koji ‘dopušta biti izguran iz svijeta na križ’. Ove ideje, posebno način na koji su one povezane s novim sekularizmom i potrebom da se teologija utemelji na nečemu drugom osim na religiji i metafizici, pokazale su se ključnima za poslijeratnu njemačku kristologiju, a duboko su utjecale na mnoge pisce u Sjedinjenim Državama tijekom 1960-ih.

Ovdje su, međutim, postojale ozbiljne nejasnoće. Mnogi radikalni pisci iz toga razdoblja držali su da Bonhoefferov izričaj ‘nereligiozno kršćanstvo’ i Barthov izričaj ‘ukinuće religije’ označavaju kraj zajedničkoga kršćanskog života ili napuštanje tradicionalnih kršćanskih ideja. Ove se nesporazume može pronaći u utjecajnim popularnim djelima iz 1960-ih, kao što je spomenuto djelo Johna Robinsona *Honest to God*, kao i u pokretu ‘Božje smrti’.

Nakon razmatranja jednog kršćanskog pristupa u odnosu na pitanje religije uopće, sada možemo nastaviti propitivanje specifično kršćanskih pristupa drugim religijama.

KRŠĆANSKI PRISTUPI DRUGIM RELIGIJAMA

Kršćanstvo je samo jedna od mnogih religija. Kako se dakle ono odnosi prema drugim religijama? Pitanje nije novo; ono se postavljalo tijekom čitave kršćanske povijesti. Ispočetka je u središtu ovog pitanja bio odnos između kršćanstva i židovstva, iz čije je matice kršćanstvo i proizašlo u razdoblju od 30. – 60. godine. Šireći se, susretalo se s drugim religijskim vjerovanjima i praksama, poput klasičnog poganstva. Učvrstivši se u Indiji u petom stoljeću, kršćanstvo se susrelo s različitim indijskim kulturnim pokretima, koje su zapadni teolozi pogrješno zbirno klasificirali i podveli pod naziv ‘hinduizam’. Kršćanstvo u arapskom dijelu svijeta dugo se vremena, na području istočnog Sredozemlja, učilo suživotu s islamom.

U modernom dobu, pitanje odnosa između kršćanstva i drugih religija poprimilo je novu važnost u zapadnoj akademskoj teologiji, dijelom zbog uspona multikulturalizma u zapadnom društvu. Kao što ćemo vidjeti, pritom su se rabila tri pristupa. Bit će, međutim, prikladno započeti razmatrati ideju o ‘religiji’ samoj.

Naivan stav o religiji može biti onaj koji će ustvrditi da je religija stav o životu koji vjeruje ili štuje vrhovno biće. Ovaj se nazor, karakterističan za deizam i prosvjetiteljski racionalizam, lako može pokazati neprikladnim. Većina ljudi klasificira budizam kao religiju, no u budizmu nedostaje vjerovanje u vrhovno biće. Isti problem ostaje, bez obzira koja se definicija religije nudi. Ne može se imenovati niti jedna nedvosmislena zajednička značajka među religijama u odnosu na stvari koje se tiču vjere i prakse. Tako Edward Conze, veliki stručnjak za budizam, podsjeća da ‘ako pročitate zbirku života rimokatoličkih svetaca, u njima ne postoji ništa s čime bi se budist mogao potpuno složiti ... Oni su bili loši budisti, ali dobri kršćani’.

Sve je veća suglasnost oko toga kako je vrlo varljivo smatrati raznolike religiozne tradicije svijeta varijacijama iste teme. ‘Ne može se pronaći ni jedna bit, ni jedan sadržaj prosvjećenja ili objave, ni jedan put emancipacije ili oslobođenja u svoj toj raznolikosti.’ (David Tracy). John B. Cobb Jr. također primjećuje velike poteškoće s kojima se susreću svi oni koji tvrde da postoji ‘bit religije’:

JOHN B. COBB, JR., ‘Beyond Pluralism’, u: G. D’Costa (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralist Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, NY, 1990., str. 81–95, citat sa str. 81–84.

> Besmisleni su argumenti o tome što je zapravo religija. Ne postoji ništa takvo kao što je religija. Postoje samo tradicije, pokreti, zajednice, narodi, vjerovanja i prakse koje imaju značajke što ih mnogi ljudi povezuju s onim za što misle da religija jest.

Cobb naglašava da je pretpostavka kako religija ima svoju bit zbunila i ozbiljno zavela suvremenu raspravu o odnosu među svjetskim religijskim tradicijama. Spominje, naprimjer, da i budizam i konfucijanizam imaju ‘religiozne’ elemente, no to ne znači nužno da ih se može svrstati pod ‘religije’. Mnoge se ‘religije’ bolje razumijevaju kao kulturni pokreti s religijskim sastavnicama.

Ideja o nekom općem poimanju religije, od koje bi pojedine religije bili podskupovi, pojavila se u vrijeme prosvjetiteljstva. Da se poslužimo biološkom analogijom: pretpostavka da postoji rod religije, kojemu su pojedine religije podvrste, zapadna je ideja bez ikakve usporednice izvan zapadne kulture – osim kod onih koji su bili obrazovani na Zapadu i nekritički upili njegove pretpostavke.

Što je dakle s kršćanskim pristupima razumijevanju odnosa između kršćanstva i drugih religijskih tradicija? Kako se te tradicije mogu razumjeti u kontekstu kršćanske vjere u univerzalnu Božju spasonosnu volju, objavljenu po Isusu Kristu? Treba naglasiti da se kršćanska teologija bavi vrjednovanjem drugih religijskih tradicija *iz perspektive samoga kršćanstva*. Takva promišljanja nisu upućena prema, ili ne traže potvrdu od članova drugih religijskih tradicija ili njihovih stručnih promatrača.

Mogu se imenovati tri općenita pristupa: *partikularizam*, koji tvrdi da samo oni koji čuju i odgovore na kršćansko evanđelje mogu biti spašeni; *inkluzivizam*, koji tvrdi da je spasenje, premda kršćanstvo predstavlja normativnu Božju objavu, svakako moguće i onima koji pripadaju drugim religijskim tradicijama; i *pluralizam*, koji tvrdi da su sve religijske tradicije čovječanstva jednakovrijedni putovi prema istoj srži religiozne stvarnosti. Pojedinačno ćemo ih razmotriti.

PARTIKULARIZAM

Vjerojatno najutjecajniji iskaz ovoga stava može se pronaći u spisima Hendrika Kraemera (1888.–1965.), napose u njegovu djelu *Kršćanska poruka u nekršćanskom svijetu* (1938.). Kraemer je naglasio da je 'Bog objavio Put i Istinu i Život u Isusu Kristu, te želi da ovo bude poznato diljem svijeta'. Ova je objava *sui generis*; ona je kategorija sama po sebi i ne može stajati uz ideje o objavi iz drugih religijskih tradicija.

U ovom je pristupu moguće uočiti određenu širinu mišljenja. Kada Kraemer kaže da se Bog objavljuje 'na izlomljen, nemiran način, u razumu, u prirodi i povijesti', izgleda da on tada tvrdi kako prava spoznaja Boga postoji izvan Krista. Je li ta spoznaja dostupna samo po Kristu, ili Krist samo daje okvir u kojemu se takva spoznaja može i drugdje otkriti i tumačiti – to ostaje otvorenim pitanjem.

Neki partikularisti (kao što je bio Karl Barth) prihvaćaju stajalište o tome da ne postoji spoznaja Boga mimo Krista; drugi (poput Kraemera) dopuštaju da se Božja samoobjava pojavljuje na mnoge načine i na mnogim mjestima, no tvrde da se ova objava može ispravno tumačiti, te spoznavati kakva je ona u stvari, samo u svjetlu konačne Božje objave u Kristu. (Ovdje se nalaze važne usporednice s raspravom o naravnoj i objavljenoj spoznaji Boga).

Što dakle s onima koji nikada nisu čuli Kristovo evanđelje? Što im se događa? Ne niječu li partikularisti spasenje onima koji nisu čuli za Krista ili koji su čuli kršćanski navještaj, pa ga odbacili? Ovu kritiku često upućuju kritičari partikularizma. Tako John Hick, koji zagovara pluralističku perspektivu, tvrdi da je nauk o tome kako je spasenje moguće samo po Kristu protuslovan vjerovanju u univerzalnu Božju spasonosnu volju. Da to nije slučaj, pokazano je razmatranjem nazora koje je zastupao Karl Barth, vjerojatno najrafiniraniji branitelj takva stajališta u dvadesetom stoljeću.

Barth navodi da je spasenje moguće samo po Kristu. On ipak inzistira na konačnoj, eshatološkoj pobjedi milosti nad nevjerom – to jest, na kraju povijesti (što smo ranije razmotrili vezano uz njegov nauk o izabranju). U konačnici, Božja će milost potpuno pobijediti i svi će uzvjerovati u Krista. To je jedini put k spasenju, ali to je put koji je, milošću Božjom, učinkovit za sve. Za Bartha, partikularnost Božje objave u Kristu ne proturječi univerzalnosti spasenja.

Suvremenije izlaganje partikularističkog stajališta povezano je s Lesliem Newbiginom (r. 1909.), britanskim piscem koji je glavninu svoga radnog vijeka proveo kao kršćanski biskup u Indiji. Newbiginova obrana partikularnosti kršćanske vjere počiva na nizu zamjedbi, a napose na njegovu argumentu da je pluralistička alternativa pogrješna. On to oslikava upućujući na neke poteškoće povezane s pristupom koji je zagovarao Wilfred Cantwell Smith, tvrdeći da sve religije dijele zajedničko sržno iskustvo.

LESSLIE NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989., str. 168–170.

> Jasno je da je prema Smithovu gledištu 'Transcendentno' puka formalna kategorija. On, ona ili ono može se zamisliti na koji god to način štovatelj izabere. Stoga ne može postojati pogrješno ili bezvrijedno štovanje, jer je stvarnost kojoj je ono upućeno nepoznata. Riječi iz *Yogavasistha*: 'Ti si bezobličan. Jedini tvoj oblik je naša spoznaja Tebe' Smith navodi kao 'jednu od najoštroumnijih zamjedbi koju poznaje'. Svaku tvrdnju o jedinstvenosti pojma Transcendentnoga, kao naprimjer kršćansku tvrdnju da je Transcendentno prisutno u punini u Isusu (Kološanima 1, 19) treba smatrati potpuno neprihvatljivom. Ne postoje kriteriji po kojima bi se mogli ispitati različiti pojmovi Transendentnoga. Ušutkani smo potpunom subjektivnošću: Transcendentno je nespoznatljivo.

Newbigin stoga ponovno ustvrđuje ono što smatra klasičnim kršćanskim stajalištem – da je Isus Krist jedinstveni i osebujni temelj i središte jedinstvene i osebujne vjere.

Trebamo konačno spomenuti da niz spisa objavljenih nakon 1980-e nazivaju ovaj pristup 'ekskluzivističkim'. Ovaj je termin danas uglavnom napušten, jer ga se smatra polemičkim. Taj se pristup danas najčešće opisuje kao 'partikularizam', a zbog njegove tvrdnje o partikularnim i zasebnim značajkama kršćanske vjere.

INKLUZIVIZAM

Najznačajniji je zagovornik ovog modela vodeći isusovački pisac Karl Rahner. U petom svesku svojih teoloških istraživanja Rahner razvija četiri teze, zagovarajući nazor koji tvrdi da ne samo pojedinci nekršćani mogu biti spašeni, već da i nekršćanske religijske tradicije imaju pristup k spasonosnoj Božjoj milosti u Kristu:

1 Kršćanstvo je apsolutna religija zasnovana na jedinstvenom događaju Božje samoobjave u Kristu. Međutim, ta se objava ostvarila u posebnoj točki povijesti. Oni koji su živjeli prije tog događaja, ili oni koji će tek o njemu čuti, trebali bi izgleda biti isključeni iz spasenja – a što proturječi Božjoj spasonosnoj volji.

2 Zato, usprkos pogrješkama i nedostacima, nekršćanske tradicije imaju vrijednost i sposobne su posredovati Božju spasonosnu milost sve dok njihovi sljedbenici ne upoznaju evanđelje. Nakon što se evanđelje navijesti sljedbenicima tih nekršćanskih religijskih tradicija, one, gledano iz točke gledišta kršćanske teologije, prestaju biti legitimne.

3 Vjernog sljedbenika nekršćanske religijske tradicije treba u tom smislu smatrati 'anonimnim kršćaninom'.

4 Kršćanstvo neće zamijeniti druge religijske tradicije. Religijski pluralizam ostat će značajkom ljudske egzistencije.*

Možemo detaljnije razmotriti prve tri teze. Postat će jasno da Rahner snažno zastupa načelo da se spasenje može zadobiti samo po Kristu, onakvim kakav je on protumačen u kršćanskoj tradiciji. 'Kršćanstvo sebe razumijeva kao apsolutnu religiju namijenjenu svim ljudima koja, pored sebe, ne može priznati kao jednakovrijednu niti jednu drugu religiju.' Rahner ovome dodaje naglasak na univerzalnoj Božjoj spasonosnoj volji: Bog želi da svi budu spašeni, čak ako i ne poznaju Krista. 'Na neki način, svi ljudi moraju doći u mogućnost da budu članovima Crkve'.

Zato Rahner tvrdi da spasonosna milost mora biti dostupna izvan granica Crkve – stoga i u drugim religijskim tradicijama. On se snažno protivi onima koji prihvaćaju prejednostavna rješenja naglašavajući da religijska tradicija *ili* dolazi od Boga, *ili* je neautentično i čisto ljudsko domišljanje. Ondje gdje Kraemer tvrdi da su nekršćanske religijske tradicije tek malo više od samoopravdavajućih ljudskih konstrukcija, Rahner tvrdi da i te tradicije mogu sadržavati elemente istine.

Rahner ovaj naglasak opravdava razmatranjem odnosa između Staroga i Novog zavjeta. Premda Stari zavjet, precizno govoreći, predstavlja nazor jedne nekršćanske religije (židovstva), kršćani iz njega mogu iščitavati i razotkrivati elemente koji ostaju trajno vrijednima. Stari zavjet vrjednuje se u svjetlu Novoga zavjeta, te su kao posljedica toga određene prakse (kao što su propisi o prehrani) odbačene kao neprihvatljive, dok su druge (kao što je moralni zakon) zadržane. Isti pristup može se i treba, Rahner tvrdi, primijeniti i u slučaju drugih religija.

Božja spasonosna milost dostupna je stoga i putem drugih nekršćanskih religijskih tradicija, usprkos njihovim nedostacima. Rahner tvrdi da, u tom smislu, mnogi sljedbenici drugih religija prihvaćaju tu milost bez da su je potpuno svjesni. Zato Rahner uvodi izričaj 'anonimni kršćani', kako bi time odredio one koji su iskusili Božju milost bez da su je nužno spoznali.

Ovaj izričaj bio je žestoko kritiziran. Naprimjer, John Hick je naglasio kako je takvo stajalište paternalističko, jer ono nudi 'počasni status jednostrano dan ljudima, a koji uopće nisu izrazili želju da ga zadobiju'. Bez obzira na to, Rahnerova je namjera bila omogućiti ideju o stvarnim učincima Božje milosti u životima onih koji pripadaju nekršćanskim religijama. Cjeloviti pristup istini o Bogu (kako je shvaćen u kršćanskoj tradiciji) nije nužan preduvjet pristupa Božjoj spasonosnoj milosti.

Rahner ne dopušta da se jednako vrjednuju kršćanstvo i druge religije, ili da ih se smatra partikularnim instancama zajedničkog susreta s Bogom.

*KARL RAHNER, *Theological Investigations*, sv. 5, Darton, Longman and Todd – Crossroad, New York, 1966., str. 115–134.

Za Rahnera, kršćanstvo i Krist imaju ekskluzivan položaj, kakav se ne pridaje drugim religijskim tradicijama. Pitanje je samo mogu li druge religijske tradicije omogućiti onakav pristup istoj spasonosnoj milosti kakav je ponuđen u kršćanstvu? Rahnerov pristup omogućava mu ustvrditi kako vjerovanja nekršćanskih religijskih tradicija nisu nužno istinita, a istovremeno tvrdi da bi ona, bez obzira na to, mogla posredovati Božju milost načinom života što ga zagovaraju – kao što je nesebična ljubav za bližnjega.

Nešto drugačiji pristup povezan je s Drugim vatikanskim koncilom. U svojoj Deklaraciji o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama (*Nostra Aetate*, 28. listopada, 1965.) koncil je slijedio Rahnera tvrdnjom da se zrake božanske istine uistinu mogu pronaći u drugim religijama. Međutim, ondje gdje je Rahner drugim vjerama dopustio da imaju soteriološkog potencijala, tu je koncil zadržao zasebnost kršćanske vjere.

Prevedeno prema: Deklaracija 'Nostra aetate' o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama, u: *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti.* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., str. 385.

> Katolička crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se u mnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražava zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je navieštati Krista, 'koji je put, istina i život' (Iv 14, 6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je Bog sve sa sobom pomirio.

Razlika između Rahnera i Drugoga vatikanskog koncila može se sažeti na sljedeći način. Rahner je kako objaviteljski, tako i soteriološki, inkluzivan; koncil je pak sklon biti objaviteljski inkluzivan, ali soteriološki partikularističan.

Pitanje religijskog pluralizma sve se više raspravlja unutar evangelikalizma. Opći konsenzus ovdje je snažno partikularističan. Međutim, treba spomenuti mišljenje manjine. Kanadski pisac Clark H. Pinnock (r. 1937.) crpe iz Logos-kristologije, slične onoj koju su zastupali apologeti u drugom stoljeću, kako bi izgradio svoj argument za univerzalni pristup spasenju, gdje u nekim dijelovima prihvaća inkluzivističko stajalište, slično onomu Karla Rahnera. Sljedeće zamjedbe jasno utječu na njegovu misao.

CLARK H. PINNOCK, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992., str. 157.

> Ako Bog uistinu ljubi cijeli svijet i želi da se svi spase, logički slijedi da svi moraju imati pristup spasenju. Morala bi postojati prigoda da svi ljudi sudjeluju u Božjem spasenju. Ako je Krist umro za sve dok su još bili grješnici, svima mora biti dana prigoda da upoznaju odluku o onome što je za njih učinjeno. Nikomu ne smije biti uskraćena prigoda samo zato što im netko nije predstavio Kristovo evanđelje. Božja univerzalna spasonosna volja implicira jednaku univerzalnu dostupnost spasenja za sve ljude.

Pinnock očito vjeruje da se poteškoće koje otkriva u 'partikularističkome' ili 'ekskluzivističkom' modelu razumijevanja odnosa kršćanstva prema drugim religijama mogu riješiti primjenom 'inkluzivističkog pristupa'. Drugi se u tome ne slažu; i dok priznaju snagu poteškoća 'partikularističke' paradigme, oni vjeruju da joj se može učinkovito pristupiti 'pluralističkim' pristupom, kojemu se sada okrećemo.

PLURALIZAM

Osnovna značajka pluralističkog pristupa odnosu kršćanstva prema drugim vjerama jest da se svaku religiju razumijeva kao onu koja predstavlja osebujno, no ipak jednakovrijedno, dohvaćanje neke konačne duhovne stvarnosti što je neke religije nazivaju 'Bogom', a druge je pretežno definiraju u neteističkim ili ateističkim terminima. Zato pluralistički pisci nastoje označiti duhovnu stvarnost, za koju vjeruju da stoji iza svih religija, u izričajima kao što su 'konačna stvarnost' ili 'ono Stvarno', izbjegavajući tako ekplicitnu uporabu termina 'Bog'.

Najznačajniji predstavnik pluralističkog pristupa religijskim tradicijama je John Hick (r. 1922.). U spisima kao što su *God and the Universe of Faiths* ['Bog i Univerzum vjerâ'] (1973.), te *The Second Christianity* ['Drugo kršćanstvo'] (1983.), Hick ustvrđuje potrebu pomaka s pristupa usredotočenog na Krista prema pristupu usredotočenom na Boga. Opisujući ovu promjenu kao 'kopernikansku revoluciju', Hick izjavljuje da je nužno odmaknuti se od 'dogme da je kršćanstvo u središtu, a prema shvaćanju da je Bog taj koji je u središtu, te da sve religije ... uključujući i našu, služe i okreću se oko njega'. Kako to Hick kaže:

> Mnogima se od nas danas čini da potrebujemo kopernikansku revoluciju u našem razumijevanju religijâ. Tradicionalna je dogma kako kršćanstvo stoji u središtu univerzuma vjerâ, a da se druge religije okreću, po različitim putanjama, oko objave u Kristu, te se vrjednuju prema svojoj blizini ili udaljenosti od nje. No tijekom posljednjih stotinjak godina došli smo do novih shvaćanja i razumijevanja o tome da postoji duboka pobožnost, istinska svetost i duboki duhovni život u tim drugim religijama; i tako smo stvorili svoje teorijske epicikle, kao što su pojmovi anonimnog kršćanstva i implicitne vjere. No, ne bi li bilo realističnije pomaknuti se od kršćanstva kao središta, a prema Bogu kao središtu i uvidjeti kako se i naša i druge velike religije okreću oko iste božanske stvarnosti?

JOHN HICK, *The Second Christianity*, SCM Press, London, 1983., str. 82–83.

Razvijajući ovaj pristup, Hick ustvrđuje da je onaj aspekt Božje naravi, koji je od presudne važnosti za pitanje drugih vjera, njegova univerzalna spasonosna volja. Ako Bog želi da svi budu spašeni, nezamislivo je da bi Božja samoobjava imala takav učinak da samo manji dio čovječanstva bude spašen. Kako smo ustvari vidjeli, ovo nije nužna značajka ni partikularističkoga ni inskluzivističkog pristupa. Hick, međutim, zaključuje da je nužno prepoznati kako sve religije vode prema istome Bogu. Kršćani nemaju poseban pristup Bogu, koji je pak univerzalno dostupan kroza sve svjetske religijske tradicije.

Hick upotrebljava bitno kantovski filozofski okvir za tvrdnju kako treba razlikovati između konačne duhovne stvarnosti, koja se nalazi u pozadini različitih svjetskih religijskih sustava, i percepcije tê stvarnosti koja postoji u tim sustavima. Kant je tvrdio da se 'stvar po sebi' ne može izravno spoznati; ljudi su obvezni ograničiti svoje promišljanje na svijet fenomena koji, u najboljem slučaju, može dati neizravnu spoznaju te stvarnosti. 'Ono Stvarno' stoga je nedostupno; religije nude ljudske odgovore na to 'Stvarno', a što odražava povijesni i društveni kontekst u kojemu su se svjetske religije razvile.

Ovo razlikovanje omogućuje nam ustvrditi kako neograničenu transcendentnu božansku Stvarnost, tako i pluralnost raznolikih ljudskih pojmova, slika i iskustava kao odgovora na tu Stvarnost. Te različite ljudske svijesti i odgovori na 'ono Stvarno' oblikovani su i recipročno priopćuju svjetske religijske tradicije. U njima su odraženi različiti načini mišljenja, osjećaja i iskustava koji su se razvili u diljem svijeta rasprostranjenoj ljudskoj obitelji.

Ova tvrdnja nije bez problema. Naprimjer, vrlo je očito kako su svjetske religijske tradicije radikalno različite u svojim vjerovanjima i praksama. Hick to rješava tvrdnjom da se sve te razlike trebaju tumačiti u smislu 'i – i', a ne 'ili – ili'. Treba ih se razumijevati kao komplementarne, a ne proturječne uvide u jednu božansku stvarnost. Ta stvarnost nalazi se u srcu svih religija; no, 'njihova različita iskustva o toj stvarnosti, koja su tijekom stoljeća bila u međusobnoj uzajamnoj vezi s različitim oblicima mišljenjâ unutar različitih kultura, dovela su do rastuće diferencijacije i suprotnog prikazivanja'. U svome djelu *Drugo kršćanstvo* (1983.), Hick to ističe na sljedeći način:

Isto, str. 84–85.

> Tako je pojam božanstva konkretiziran kao jedan red u kojemu stoje božanske *personae* – Jahve, Nebeski Otac, Allah, Krišna, Šiva itd. Svaka od ovih *personae* izrasla je iz ljudskog iskustva pod utjecajem božanske Stvarnosti na neke posebne strane ljudskog života. Jahve tako predstavlja Božje lice okrenuto prema židovskom narodu i od njega spoznato, ili, filozofskim jezikom rečeno, konkretnu formu u kojoj su Židovi iskusili beskrajnu božansku stvarnost. Kao takav, Jahve bitno živi u odnosu prema Židovima, a taj je odnos definiran idejom saveza. Jahvu nije moguće posebno razlučiti izvan njegove uloge u hebrejskome povijesnom iskustvu. On je dio židovske povijesti, a oni su dio njegove povijesti. I kao takav Jahve je poprilično drugačija *persona* od Krišne, koji je Bog okrenut prema stotinama milijuna ljudi unutar indijske vaišnavističke tradicije i od njih spoznat.

Jasno je da je ova ideja vrlo slična idejama koje su izlagali deistički pisci, o 'univerzalnoj racionalnoj naravnoj religiji' koja se vremenom iskvarila.

Ove poteškoće odnose se na zamijećene značajke religijskih tradicija. Drugim riječima, zbog vjerovanjâ nekršćanskih religija teško možemo prihvatiti da one govore o istom Bogu. Ali temeljnija teološka zabrinutost ostaje: govori li Hick uopće o *kršćanskome* Bogu? Središnje kršćansko uvjerenje – da se Bog konačno objavio u Isusu Kristu – treba staviti na stranu, kako bi se Hicku omogućilo da nastavi. Hick tvrdi da on samo prihvaća *teocentrični*, a ne *kristocentrični* pristup. No kršćansko naglašavanje da je Bog normativno spoznat po Kristu, podrazumijeva da je autentična kršćanska spoznaja Boga izvedena po Kristu. Brojnim kritičarima Hickovo napuštanje Krista kao referentne točke znači i napuštanje svake tvrdnje da je to govor iz *kršćanske* perspektive.

Rasprava o kršćanskom razumijevanju odnosa kršćanstva prema drugim religijskim tradicijama nastavit će se još dugo vremena i crpst će snagu iz uspona multikulturalizma u zapadnom svijetu. Tri gore navedene opcije vjerojatno će i nadalje biti predstavljane u kršćanskim spisima o tom pitanju još dugo vremena.

Naša se pozornost sada okreće prema posljednjem aspektu kršćanske teologije, tradicionalno poznatom kao 'posljednje stvari' ili, više tehnički, *eshatologija*.

PITANJA UZ 17. POGLAVLJE

1 Kako biste definirali 'religiju'?
2 Zašto je Dietricha Bonhoeffera toliko privlačila ideja 'nereligioznog kršćanstva'?
3 Vode li sve religije k Bogu?
4 Koliko korisnom i uvjerljivom smatrate ideju Karla Rahnera o 'anonimnim kršćanima'?
5 Zašto su ideje poput Kristova uskrsnuća i božanstva predstavljale smetnju u međureligijskom dijalogu? Može li ih se zanemariti kako bi taj dijalog postao plodnijim?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 9.

ANDRESON, J. N. D., *Christianity and World Religions*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1984.
CAMPS, ARNULF, *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions*, Orbis, New York, 1983.
COBB, JOHN B., *Christ in Pluralistic Age*, Westminter Press, Philadelphia, 1975.
'The Religions', u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 299–322.
D'COSTA, GAVIN, *Theology and Religious Pluralism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986.
—(ur.), Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990.
Heim, Mark S., *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1995.
HICK, JOHN, *God and the Universe of Faiths*, Fount, London, 1977.
—*An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1988.
HICK, JOHN i KNITTER, PAUL (ur.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987.
KNITTER, PAUL, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1985.
KRAEMER, HENDRIK, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Harpers, London, 1938.
MILBANK, JOHN, 'The End of Dialogue', u D'Costa, Gavin (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990., str., 174–191.
NETLAND, HAROLD A., *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991.
NEWBIGIN, LESLIE, 'The Christian Faith and the World Religions', u Wainwright, G. (ur.), *Keeping the Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, str. 310–340.
—*The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.
NOIA, JOSEPH A. DI, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1992.
PINNOCK, CLARK A., *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.
PLANTINGA, ALVIN, 'Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism', u Senor, Thomas (ur.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Belief*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1995., str. 191–215.
RAHNER, KARL, 'Christanity and the Non-Christian Religions', u *Theological Investigations*, sv. 5, Darton, Longman and Todd, 1966., str. 115–134.
RUOKANEN, MIIKKA, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Brill, Leiden, 1992.
SMITH, WILFRID CANTWELL, *Towards a World Theology*, Macmillan, London, 1981.
WARD, KEITH, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World Religions*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
WILKEN, ROBERT L., 'Religious Pluralism and Early Christian Theology', u: *Interpretation* br. 44/1988., str. 379–391.
WILLIAMS, GEORGE H., 'Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and Salus Extra Ecclesia' u Rabb, T. K. I Seigel, J. E. (ur.), u *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969., str. 130–148.

POSLJEDNJE STVARI: KRŠĆANSKA NADA

18

U ranijim raspravama o uskrsnuću i nauku o spasenju dotaknuli smo i aspekte 'eshatologije' – to jest, kršćanskog razumijevanja 'posljednjih stvari'. Termin 'eshatologija' dolazi od grčkih riječi *ta eschata*, 'posljednje stvari', što se odnosi na pitanja o kršćanskom iščekivanju uskrsnuća i suda. U posljednjem poglavlju ovoga djela detaljnije ćemo se baviti ovom problematikom.

Na drugim mjestima ove knjige već smo obradili neke glavne aspekte ove teme. Sljedeće rasprave trebamo posebno spomenuti:

1. Rasprava o Kristovu uskrsnuću i njegovim teološkim implikacijama.
2. Ponovno otkrivanje eshatološkog aspekta novozavjetnog pojma 'kraljevstvo Božje' u kasnome devetnaestom stoljeću.
3. Eshatološke dimenzije kršćanskog nauka o spasenju.

U najširem smislu riječi, 'eshatologija' je 'diskurs o svršetku'. 'Svršetak' o kojemu se govori može označavati egzistenciju pojedinca ili svršetak sadašnjega doba. Karakteristično kršćansko vjerovanje, koje je u ovom kontekstu od presudne važnosti, jest da je vrijeme linearno, a ne kružno. Povijest ima svoj početak; jednoga će dana doći svomu kraju. 'Eshatologija' se bavi spletom vjerovanja glede svršetka života i povijesti, bilo individualne ili svjetske. Ona je neupitno potaknula i iznimno doprinijela nekim od nakreativnijih i najveličanstvenijih pokreta unutar kršćanstva.

Posljednjih godina povlači se razlika između dva pojma, 'eshatologije' i 'apokaliptike'. U prošlosti se smatralo kako ta dva pojma manje-više označavaju istu stvar. No, od 1980-ih došlo je do rastuće svijesti o različitosti između ta dva pojma, što je uglavnom posljedica rada novozavjetnih stručnjaka kao što je Christopher Rowland. 'Eshatologija' i dalje označava granu kršćanske teologije koja se bavi 'posljednjim stvarima', kao što su uskrsnuće od mrtvih, nebo i pakao. Termin 'apokalipsa' danas se upotrebljava kako bi se označio poseban književni rod ili vrsta koji se općenito zanima za 'posljednje stvari', ali termin nije posebno određen tim zanimanjem. Da razjasnimo problem, istražit ćemo ga nešto detaljnije.

Termin 'apokalipsa' (dolazi od grčke riječi *apokalypsis*, što znači 'razotkrivanje', 'otkrivanje' ili 'objava') danas se upotrebljava za označavanje posebne vrste spisâ koji su pronađeni unutar nekih ogranaka židovstva tijekom razdoblja od oko dvije stotine godina prije Krista do oko dvije stotine godina nakon njegova dolaska. Tijekom ovog 400-godišnjeg razdoblja, neki ogranci židovstva proizveli su spise koji su odražavali osebujni svjetonazor i stil pisanja. Apokaliptički spisi općenito se usredotočuju na iščekivanje Božjega neminovnog zahvata u ovaj svijet, pri kojemu će Božji narod biti izbavljen a neprijatelj uništen, te će sadašnji svjetski poredak biti svrgnut i zamijenjen obnovljenim stvorenjem.

Poseban naglasak često se postavlja na ulogu viđenjâ i snova, putem kojih su pisci doznavali o Božjim otajstvenim planovima. Dok se dakle apokaliptički spisi zanimaju za 'posljednje stvari', termin 'apokalipsa' bolje je upotrijebiti za označavanje teološke vrste i stila pisanja.

TEOLOŠKI RAZVOJ U NAUKU O POSLJEDNJIM STVARIMA

Općenito se smatra da se najznačajniji teološki razvoj glede kršćanskog razumijevanja 'posljednjih stvari' dogodio tijekom razdoblja prosvjetiteljstva. U nastavku ćemo najprije ukratko razmotriti novozavjetne temelje eshatologije, prije no što krenemo na razmatranje suvremenijih tumačenja.

NOVI ZAVJET

Novi zavjet prožet je vjerovanjem da se nešto novo dogodilo u povijesti čovječanstva *u* i *po* životu i smrti Isusa Krista, te nadasve njegovim uskrsnućem od mrtvih. U Novome zavjetu prevladava tematika nade, čak i kada je riječ o prisutnosti smrti. Što se tiče važnosti novozavjetne građe za oblikovanje kršćanske misli o eshatologiji, razmotrit ćemo neke novozavjetne noseće teme. Općenito se smatra da postoje dva izvora od iznimne važnosti, Isusovo propovijedanje i Pavlovi spisi. Razmotrit ćemo u nastavku oba ta izvora.

Prevladavajuća tema u Isusovu propovijedanju jest dolazak kraljevstva Božjeg. Taj izričaj rijedak je u onodobnim židovskim spisima, i smatra se jednim od najosebujnijih aspekata Isusova navještaja. Ovaj termin, ili s njim usko povezani pojmovi, pojavljuje se u sinoptičkim Evanđeljima nekih sedamdesetak puta. Uporaba riječi 'kraljevstvo' u ovom kontekstu može odvesti u krivom smjeru. Iako se engleska riječ 'kraljevstvo' redovito upotrebljavala još od šesnaestog stoljeća za prijevod grčke riječi *basilea*, prikladniji je termin 'kraljevanje'. Termin 'kraljevstvo' navodi na određeno geografsko područje nad kojim se vlada, dok grčki pojam označava prije svega čin samoga vladanja. U novozavjetnoj znanosti često se upotrebljava izričaj 'Božja kraljevska vladavina', a kako bi se pojasnio ovaj problem.

U Isusovu navještaju taj izričaj ima snažan eshatološki prizvuk. Iako su ga mnogi liberalni pisci devetnaestog stoljeća, kao što je bio A. B. Ritschl, pokušavali tumačiti u smislu suvremenog skupa moralnih vrijednosti, postat će nam jasno da taj izričaj ima prizvuk i sadašnjosti i budućnosti. Kraljevstvo je nešto što se 'približava' (Marko 1,15), no u svojoj punini još uvijek pripada budućnosti. Molitva Gospodnja, koja je od presudne važnosti za pojedinačnu i zajedničku kršćansku molitvu i štovanje, sadržava aluzije na budući dolazak Kraljevstva (Matej 6,10).

Na Posljednjoj večeri Isus je svojim učenicima govorio o budućoj prigodi kada će piti vino u kraljevstvu Božjem (Marko 14, 25). Opći konsenzus među novozavjetnim stručnjacima jest da postoji napetost između 'sada' i 'ne još' glede kraljevstva Božjeg, slična onoj u prispodobi o rastu gorušičina zrna (Marko 4, 30–32). Izričaj 'uvedena eshatologija' počeo se općenito upotrebljavati kako bi se označio odnos između sadašnjeg uvođenja i budućeg ispunjenja Kraljevstva.

Pavlova eshatologija također sadržava napetost između 'sada' i 'još ne'. To je izrečeno u brojnim ključnim slikama koje se mogu sažeti na sljedeći način.

1 Prisutnost 'novoga doba'. Na nekoliko mjesta Pavao naglašava da Kristov dolazak uvodi novu eru ili 'doba' (grčki: *aionos*). Iako se to novo doba – koje Pavao naziva 'novim stvorom' (2. Korinćanima 5,17) – tek treba ispuniti, njegova se prisutnost već može iskusiti. Zato Pavao može uputiti na 'posljednja vremena' u Kristu (1. Korinćanima 10,11). Stajalište kojemu se Pavao suproststavlja u prvim poglavljima 1. poslanice Korinćanima jest tzv. ostvarena eshatologija, prema kojoj je svaki aspekt nadolazećeg doba ispunjen u sadašnjosti. Čini se da su Pavlovi protivnici u Korintu naučavali da je posljednje doba prisutno u sadašnjosti te se svi vječni blagoslovi mogu imati ovdje i sada. Po Pavlu, ovdje postoji element odgode: konačna preobrazba svijeta ima tek doći, ali treba je s povjerenjem iščekivati.

2 Pavao gleda na Isusovo uskrsnuće kao na eshatološki događaj koji potvrđuje da je 'novo doba' zaista uvedeno. Iako to ne iscrpljuje značenje Kristova uskrsnuća (koje ima značajne soteriološke implikacije), Pavao jasno gleda na Kristovo uskrsnuće kao na događaj koji omogućuje vjernicima živjeti u spoznaji da je smrt – koja je prevladavajuća značajka 'sadašnjega doba' – prevladana.

3 Pavao se nada budućem dolasku Isusa Krista o Sudu na kraju vremena, potvrđujući novi život vjernika i njihovu pobjedu nad grijehom i smrću. Kako bi ovo označio, služi se brojnim slikama, kao i onom o 'Danu Gospodnjem'. Na jednom mjestu (1. Korinćanima 16,22) Pavao upotrebljava aramejski termin *maranatha* (doslovno, 'Gospodine, dođi!') kao izraz kršćanske nade. Grčki termin *parousia* često se upotrebljava za označavanje budućega Kristova dolaska (vidi 1. Korinćanima 15, 23; 2. Solunjanima 2, 1.8–9). Po Pavlu, postoji uska veza između konačnoga Kristova dolaska i izvršenja konačnog suda.

4 Glavna tema Pavlove eshatologije jest dolazak Duha Svetoga. Ova tema, koja se nadograđuje na vjekovnom aspektu židovskih iščekivanja, vidi dar Duha kao potvrdu dolaska novoga doba u Kristu. Jedan od najznačajnijih aspekata Pavlove misli po ovom pitanju jest njegovo tumačenje darâ Duha vjernicima, za što Pavao upotrebljava riječ *arrabon* (2. Korinćanima 1, 22; 5, 5). Ova neobična riječ ima osnovni smisao 'jamstva' ili 'zaloga', potvrđujući da vjernik može biti siguran u konačno spasenje zbog sadašnjeg posjedovanja Duha. Premda spasenje ostaje nešto što će se iskusiti u budućnosti, vjernik može, zato što Duh u njemu prebiva, imati sadašnju sigurnost ovog budućeg događanja.

Postat će nam stoga jasno da je novozavjetna eshatologija složena. Međutim, vodeća joj je tema u tome da je nešto što se dogodilo u prošlosti uvelo nešto novo što će svoje konačno dovršenje zaživjeti u budućnosti. Kršćanski je vjernik tako uhvaćen u napetosti između 'sada' i 'još ne'. Kako tu napetost razumjeti i izraziti – to je pitanje od velikog značaja i razmotrit ćemo ga na nekim mjestima u ovom poglavlju. Naša se pozornost sada okreće prema razvoju eshatoloških tema u kasnijoj kršćanskoj tradiciji.

AUGUSTIN: DVIJE DRŽAVE

Jedna od nautjecajnijih prerada korporativne dimenzije eshatoloških ideja Novoga zavjeta jest ona Augustina iz Hipona, u njegovu djelu *O državi Božjoj*. Ova je knjiga napisana u kontekstu kojega lako možemo opisati 'apokaliptičnim' – razaranje velikog grada Rima i raspad Rimskoga carstva. Središnja tema knjige jest odnos između dviju država – 'države Božje' i 'sekularne države' ili 'zemaljske države'. Složenosti kršćanskog života, napose njegovih političkih aspekata, nastaju zbog dijalektike tih dviju država.

Vjernici žive u 'ovom prijelaznom razdoblju' koje odvaja Kristovo utjelovljenje od njegova konačnog povratka u slavi. Crkva je u 'zemaljskoj državi' u izgnanstvu. Ona je u svijetu, ali ne od svijeta. Postoji snažna eshatološka napetost između sadašnje stvarnosti, u kojoj je Crkva izgnana u svijet i nekako obvezana zadržati svoj osebujni ethos okružena nevjerom, i buduće nade u kojoj će Crkva biti izbavljena od svijeta i konačno će moći sudjelovati u Božjoj slavi. Jasno je da se Augustin ne obazire na donatističku ideju o Crkvi kao o tijelu svetih. Za Augustina, Crkva sudjeluje u palom karakteru svijeta i stoga uključuje čiste i nečiste, svete i grješnike. Ta će se napetost razriješiti tek o posljednjem danu.

No uz ovo korporativno razumijevanje eshatologije Augustin je svjestan i individualnih dimenzija kršćanske nade. To je posebno očito u njegovoj raspravi o napetosti između onoga što je ljudska narav danas i što će u konačnici biti. Vjernici su spašeni, pročišćeni i usavršeni – ali u nadi (*in spe*), a ne u stvari (*in re*). Spasenje je nešto što je uvedeno u život vjernika, ali ono će naći svoje dovršenje tek na kraju povijesti. Ovu je ideju, kako smo ranije primijetili, dalje razvio Martin Luther.

Augustin je tako bio u mogućnosti pružiti nadu kršćanima, koji duboko promišljaju nad grješnom naravi svojih života i ostaju zbunjeni pitanjem kako se ona može pomiriti s evanđeoskim imperativima da se bude svet, kao što je Bog svet. Za Augustina, vjernici su u stanju izdići se u nadi, ponad njihove sadašnje situacije. Ova nada nije lažna ili izmišljena nada, već sigurna nada utemeljena na Kristovu uskrsnuću.

Augustin je svjestan činjenice da riječ 'kraj' ima dva značenja. 'Kraj' može značiti 'ili prestajanje onoga što jest, ili usavršavanje onoga što je počelo'. Vječni je život stanje u kojem je naša ljubav prema Bogu, započeta u ovom životu, konačno privedena svomu ispunjenju i dovršenju, jedinstvom s objektom te ljubavi. Vječni život je 'nagrada koja usavršuje', a njega kršćanin iščekuje tijekom svoga vjerničkog života.

SREDNJI VIJEK: JOAKIM IZ FIORE I DANTE ALIGHIERI

Augustin je izložio poprilično jednostavnu shemu kršćanske povijesti koja je razdoblje Crkve tretirala kao doba koje odvaja Kristov dolazak (ili 'advent') i ponovni dolazak (ili 'drugi dolazak'). Ovo, međutim, nije zadovoljilo njegove kasnije tumače. Joakim iz Fiore (oko 1132. – 1202.) razvio je spekulativniji pristup povijesti sa snažnim eshatološkim usmjerenjem, labavo utemeljenim na nauku o Trojedinome Bogu. Joakim je postao redovnik benediktinskog samostana Corazzo i izabran je za opata 1177. Kako mu taj položaj nije odgovarao, dobio je dopuštenje za osnivanje nove zajednice u planinama Sila.

Prema Joakimu, univerzalna se povijest može podijeliti na tri doba:

1. Doba Boga Oca, koje odgovara starozavjetnoj dispenzaciji. Joakim ga je označio kao 'ordo conjugatorum', u kojem je čovjek živio pod zakonom sve do kraja starozavjetnog razdoblja.

2 Doba Sina, koje odgovara novozavjetnoj dispenzaciji, uključujući Crkvu. Joakim je to razdoblje označio kao 'ordo clericorum'.
3 Doba Duha, koje svjedoči nastanku novih vjerskih pokreta što vode prema reformi i obnovi Crkve i konačnom uspostavljanju mira i jedinstva na zemlji.

Ono što je Joakimovim gledištima dalo posebnu aktualnost bilo je precizno datiranje tih razdoblja. Svako se doba, tvrdio je, sastojalo od četrdeset i dva pokoljenja s po trideset godina u svakom. Zato 'doba Sina' treba završiti 1260. godine, te potom slijedi radikalno novo 'doba Duha'. U ovome se može vidjeti nagovještaj milenarističkih pokreta našeg vremena.

Joakimove su ideje u ono vrijeme izazvale zaprepaštenje, napose kako se približavala 1260. godina. Njegove je stavove osudio Četvrti lateranski koncil 1215., a Toma Akvinski nazvao ih je 'nagađanjima'. 1255. godine – samo pet godina prije no što se trebalo pojaviti Joakimovo doba Duha – papinska teološka komisija njegova je proročanstva osudila kao potpuno pogrješna. Drugi su, međutim, bili naklonjeniji Joakimu. Zbog nesklonosti prema vrlo institucionaliziranoj naravi Crkve mnogi su dobro prihvatili Joakimovo viđenje o 'dobu Duha' i dolasku 'duhovne Crkve' namjesto sadašnje Crkve.

Među onima koji su vrlo poštovali Joakima možemo spomenuti toskanskog pjesnika Dantea Alighierija (1265.–1321.), koji je za njega našao mjesto u svome 'Raju'. Dante, nastanjen u Firenzi, napisao je *Božanstvenu komediju* kako bi pjesnički izrazio kršćansku nadu i osvrnuo se na život kako Crkve, tako i grada Firenze u ono vrijeme. Radnja spjeva smještena je u 1300. godinu i opisuje kako rimski pjesnik Vergilije vodi Dantea u dubine zemlje, i vodičem mu je na putu kroz pakao i čistilište.

To je djelo važan opis srednjovjekovnog svjetonazora, gdje se smatralo da duše pokojnikâ prolaze kroz niz pročišćavajućih procesa prije no što su u mogućnosti ostvariti djelomično gledanje Boga, što je konačni cilj kršćanskog života. U ovom našem ulomku važan je živopisan opis duhovne geografije posljednjih stvari.

Božanstvena komedija ima oblik triju važnih međusobno povezanih spjevova, naslovljenih *Inferno* ('Pakao'), *Purgatorio* ('Čistilište') i *Paradiso* ('Raj'). Djelo se uvelike služi vodećim temama kršćanske teologije i duhovnosti, a istovremeno uključuje komentare suvremenih političkih i društvenih događaja. Spjev opisuje putovanje koje se događa u Velikom tjednu 1300. godine – prije Danteova izgnanstva iz Firenze. Iz velikog broja indicija u tekstu može se zaključiti da putovanje počinje u predvečerje Velikog petka. Nakon ulaska u pakao, Dante čitav dan putuje kroza nj, prije no što počne uzlaziti u čistilište. Nakon što se popeo na brdo čistilišta, Dante putuje dalje sve dok odjednom ne dođe u Božju prisutnost.

Tijekom cijeloga putovanja Danteu prave društvo njegovi vodiči. Prvi je vodič Vergilije, veliki rimski pjesnik koji je napisao *Eneidu*. Općenito se smatra da Dante uvodi Vergilija kao simbol klasične obrazovanosti i ljudskog razuma. Kako se približavaju vrhu brda čistilišta, Vergilije zaostaje i Dante se nađe u društvu Beatrice, koja ga vodi kroz vanjske krugove neba. Konačno, pridružuje mu se i Bernard iz Clairvauxa koji dovodi Dantea u Božju prisutnost.

Struktura spjeva vrlo je zamršena i može se iščitavati na više razina. Može se, naprimjer, iščitavati kao komentar srednjovjekovne talijanske politike, napose složenosti firentinske politike u razdoblju od 1300. – 1304. godine; ili se može držati pjesničkim vodičem kroz kršćanska vjerovanja o životu nakon smrti. Još temeljitije, može se čitati kao putovanje u otkrivanje samoga sebe i u duhovno prosvjetljenje, gdje pjesnik konačno otkriva i susreće želje svoga srca.

Jedan od prvih dojmova koji ovo djelo ostavlja na čitatelja jest Danteova fascinacija brojem tri. *Božanstvena komedija* podijeljena je u tri *cantiche* ili 'dijela', od kojih se svaki odnosi na jedno područje života nakon smrti: pakao, čistilište i raj. Svaki se dio sastoji od 99 *pjevanja* [*cantos*]; svako je *pjevanje* napisano u tercinama [*terza rime*], složenom obrascu rime koji ima oblik niza terceta u kojemu se rime ispreplicu na sljedeći način: ABA, BCB, CDC, itd.

Posebno je zanimljiv Danteov opis geografije pakla. On zamišlja da se pakao sastoji od skupa koncentričnih krugova – savršenog oblika, a u skladu s antičkom geometrijom. 'Devet krugova pakla' odnose se na sljedeće.

1 Limb
2 Bludnici
3 Proždrljivci
4 Škrci
5 Srditi
6 Krivovjerci
7 Nasilnici
8 Zavodnici
9 Izdajice

Dante opisuje silazak kroza susljedne razine pakla i susretê s raznim pojedincima koji su osuđeni na razne dijelove pakla. Jedan od najzanimljivijih aspekata Danteova rada jest pitanje zašto Dante raznim ljudima pripisuje različite sudbine – u čemu se često odražavaju aspekti papinske i firentinske politike iz toga razdoblja. Tako se, naprimjer, 'limb' smatra nekom vrstom 'predpakla', gdje se ne trpi nikakva bol i koji je osvijetljen 'polutkom svjetla', a što odgovara svjetlu ljudskog razuma. Dante ovo područje nastanjuje krjeposnim nekršćanima, posebice poganskim filozofima kao što su Aristotel (koji je za Dantea *vrhovni* filozof), Seneka, Euklid i Vergilije. Ponad ovoga, nalazi se drugi krug pakla u kojega Dante šalje sve one koji su 'razum učinili robom prohtjeva'. Među stanovnike ovoga dijela Dante uključuje Ahila, Kleopatru, Helenu od Troje i Tristana (heroja mnogih srednjovjekovnih romansi).

Danteova *Božanstvena komedija* uvelike je pomogla uspostavljanju srednjovjekovnih percepcija o paklu. Vrijedno je spomena da Danteovo viđenje predstavlja vrlo temeljitu (i poprilično spekulativnu!) razradu oskudne biblijske građe koja nam stoji na raspologanju za ovu tematiku. Dante je znao da je eshatološka spekulacija izuzetno štivo i obogatio je svoj tekst komentarima o politici države i Crkve iz tog vremena. Djelo zaslužuje pobliže iščitavanje, i kao književno djelo, a i kao svjedočanstvo o srednjovjekovnom shvaćanju svijeta.

NADA U SUOČENJU SA SMRĆU: JEREMY TAYLOR

Postoji važna povezanost između kršćanske teologije i kršćanskog življenja, a koja se lako previđa. Činjenica da se ovaj priručnik usredotočio na akademske probleme teologije znači da nije uvijek bilo moguće jasno iznijeti uske i prirodne sveze između kršćanskog vjerovanja i načina na koji kršćani žive (i umiru). U ovom ćemo ulomku razmotriti glavnog teologa sedamnaestog stoljeća, koji je želio istražiti odnos između, s jedne strane, kršćanskog vjerovanja u uskrsnuće i vječni život, te, s druge strane, duhovnosti individualnih kršćanskih vjernika.

Jeremy Taylor (1609.–1667.) općenito se smatra jednim od najrafiniranijih duhovnih pisaca u sedamnaestom stoljeću. Često ga se naziva i 'Karlo Božanstveni'*, misleći time na vjerskog pisca koji je djelovao u Engleskoj crkvi za vladavine Karla I i Karla II. Taylor je podržavao rojalističku stvar tijekom engleskoga građanskog rata u sedamnaestom stoljeću te stoga nije bio u povlaštenom položaju za razdoblja puritanskog Commonwealtha. Tada je jedno vrijeme bio i zatočen; nakon puštanja na slobodu, preostalo vrijeme Protektorata proveo je u Walesu, gdje je Richardu Vaughanu služio kao kapelan.

Za to vrijeme Taylor je napisao djela po kojima je najviše poznat, uključujući *The Rules and Excersises of Holy Living* ['Načela i uvježbavanje svetoga življenja'] (1650.), i *The Rules and Excersises of Holy Dying* ['Načela i uvježbavanje svetoga umiranja'] (1651.). Ovo drugo djelo objavljeno je u godini smrti njegove žene. Ta su djela poznatija u skraćenim oblicima pod naslovima *Holy Living* ['Sveto življenje'] i *Holy Dying* ['Sveto umiranje'], te su često tiskana zajedno u jednom svesku.

Sveto umiranje nalazi se među najpoznatijim Taylorovim djelima. Njegov puni naslov je ovelik, no velika mu je prednost što nam omogućuje izravno razumijevanje Taylorovih ciljeva pri pisanju tog djela:

> Načela i uvježbavanje svetoga umiranja: u kojima su opisana sredstva i instrumenti pripreme nas i posebno drugih za blagoslovljenu smrt: I lijekovi protiv zala i kušnji prikladnih stanju bolesti: Zajedno s molitvama i krjeposnim djelima kako bi ih bolesne i umiruće osobe, ili drugi koji su u njihovoj prisutnosti, upotrijebile.

Djelo sadržava predgovor posvećen Richardu Vaughanu, grofu Carrberyja koji je sklonio Taylora u godinama njegova izgnanstva. 'Velika je umjetnost lijepo umrijeti', napominje Taylor; djelo kojemu su ove riječi predgovor, želi izložiti sredstva pomoću kojih kršćanin može umrijeti dostojanstveno i u miru. Jedno od ključnih sredstava s kojim se kršćanin, kako vjeruje Taylor, može suočiti sa strahom od smrti jest kontemplacija o nadi u ono što se nalazi ponad smrti:

> Želiš li biti neustrašiv pred smrću, nastoj uzljubiti blaženstva svetaca i anđela, uvjeren kako postoji stanje u kojemu se živi bolje nego ovdje; kako ima stvorenja od nas plemenitijih; kako u visini ima zemlja bolja od naše; kako njezini žitelji više i bolje znadu, boraveći na mjestima počinka i čežnje; pa najprije nauči kako je cijeniti, potom kako je steći, te neće biti da je smrt tako strašna, ako nas dovodi

JEREMY TAYLOR, *The Rules and Exercises of Holy Dying*, London, 1651., odjeljak 8, 1.

---

* 'Caroline Divine' Nap. prev.

> u toliku slast i toliku radost. Uistinu, komu se ne bi vidjelo da je prešao u bolji život kad iz razgovora s glupim samodršcima i neprijateljima učenosti prijeđe u razgovor s Homerom i Platonom, Sokratom i Ciceronom, Plutarhom i Fabricijem? Tako umovahu neznabošci, no mi ciljamo još više. 'Mrtvî što usnuše u Gospodinu' razgovorat će sa Sv. Pavlom i cijelim vijećem apostolâ, sa svim svecima i mučenicima, sa svim dobrim ljudima čiji spomen častimo, s vrlim kraljevima i svetim biskupima, s velikim Pastirom i Čuvarom naših duša Isusom Kristom i sa samim Bogom.

Ovdje se nalazi jasan odraz utjecaja kršćanskih vjerovanja o nebu na kršćanski život. Taylor svakako vjeruje da kontemplacija o kršćanskoj nadi služi kao utjeha i melem onima koji se boje kraja života, podsjećajući ih da ih ponad svega čeka nešto veličanstvenije.

PROSVJETITELJSTVO: ESHATOLOGIJA KAO PRAZNOVJERJE

Duboko racionalistička atmosfera prosvjetiteljstva vodila je prema kritiziranju kršćanskog nauka o posljednjim stvarima kao neukog praznovjerja koje nema veze sa stvarnim životom. Posebna je kritika bila usmjerena protiv ideje o paklu. Snažan utilitaristički nazor kasnog prosvjetiteljstva rezultirao je rastućim uvjerenjem o tome kako vječna kazna nema nikave svrhe. Feuerbach je tvrdio da je ideja o 'nebu' ili o 'vječnome životu' naprosto projekcija ljudske čežnje za besmrtnošću, bez ikakva objektivnog temelja.

Oštrija kritika nauka o kršćanskoj nadi može se pronaći u spisima Karla Marxa. Marx je tvrdio da religija želi utješiti one koji u sadašnjosti pate, uvjeravajući ih u radost života nakon smrti. Čineći to, udaljava ih od zadaće mijenjanja sadašnjega svijeta kako bi se ta patnja ukinula. U mnogim pogledima, marksizam se može smatrati sekulariziranom kršćanskom eshatologijom u kojoj je 'revolucija' sekularizirani nadomjestak za 'nebo'.

Slični se razvojni tijekovi mogu razabrati u liberalizmu devetnaestog stoljeća. Ideja o kataklizmičkom kraju povijesti ostavljena je po strani, a u korist nauka o nadi koji se temeljio na postupnoj evoluciji čovječanstva u smjeru moralnoga i društvenog usavršavanja. Smatralo se da Darwinova teorija prirodnog odabira, onako kako je izrečena u popularnim verzijama teorije evolucije, upućuje na ljudsku povijest koja se, kao i sav ljudski život, kreće prema višim i profinjenijim oblicima. Eshatologija je svedena na status teološke znatiželje. Pojam 'kraljevstva Božjeg', lišen svojih novozavjetnih poveznica, smatran je (naprimjer, od strane Albrechta Ritschla) statičnim područjem moralnih vrijednosti prema kojima društvo postupno napreduje putem procesa neprekidne evolucije.

PONOVNO OTKRIĆE ESHATOLOGIJE

Dva razvojna tijeka dovela su u pitanje gornji pristup. Najprije su, u posljednjem desetljeću devetnaestog stoljeća, Johannes Weiss i Albert Schweitzer ponovno otkrili apokaliptički karakter Isusova navještaja, te su snažno zastupali tvrdnju da je 'kraljevstvo Božje' eshatološki pojam . Isusa ne treba smatrati samo moralnim odgajateljem, već i navjestiteljem neminovnog dolaska eshatološkoga Božjeg kraljevstva.

Treba naglasiti da nisu svi novozavjetni stručnjaci podržavali otkriće Weissa i Schweitzera. Naprimjer, britanski novozavjetni stručnjak, Charles H. Dodd (1884.–1973.), tvrdio je da Isusov navještaj kraljevstva Božjeg nije futuristički, koji bi se nadao nečemu što se tek treba dogoditi, nego je 'ostvaren' – to jest, već se dogodio. U svome djelu *Apostolic Preaching and Its Development* ['Apostolski navještaj i njegov razvoj'] Dodd tvrdi da su se 'posljednje stvari' ustvari već dogodile u Isusovoj službi. Ono štu su starozavjetni proroci smatrali budućnošću (kao što je dolazak 'Dana Gospodnjeg'), ispunilo se ili ostvarilo u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista.

Dodd naglašava kako i sâm Isus proglašava da je 'kraljevstvo Božje blizu'. Kraljevstvo Božje nije u dalekoj budućnosti; ono je već došlo ljudima (Matej 12,28). Budućnost nije daleko ispred nas – ona se već dogodila. U Isusu se dogodila budućnost.

Kritičari ovog pristupa tvrdili su da je Dodd pretjerao. Naprimjer, tvrdilo se da izričaj 'kraljevstvo Božje je blizu' u grčkom izvorniku vjerojatnije znači da je 'kraljevstvo Božje bliže sada no što je prije bilo'. Drugim riječima, Kraljevstvo još nije došlo; no, ono je bliže no što je prije bilo. U nekim svojim kasnijim spisima Dodd je odgovorio na ove kritike. Počeo je pisati o tome da je Kraljevstvo 'započelo', a ne 'došlo', te o 'uvođenju', a ne o 'ostvarenju'. Drugim riječima, Dodd je priznao da se 'posljednje stvari' u svojoj punini tek trebaju dogoditi, čak i ako su se počele događati.

Danas se mogu susresti tri općenita stajališta u kršćanskoj raspravi o novozavjetnoj eshatologiji. Treba spomenuti da drugo od ova tri stajališta, nazvano ovdje 'uvedeno', uživa najveću podršku u novozavjetnom istraživanju.

1 *Futurističko.* Kraljevstvo Božje jest nešto što ostaje u budućnosti, i dogodit će se iznenadno usred ljudske povijesti (Weiss).
2 *Uvedeno.* Kraljevstvo Božje već je započelo utjecati na ljudsku povijest, premda se njegovo ispunjenje i ostvarenje nalazi u budućnosti.
3 *Ostvareno.* Kraljevstvo Božje već je ostvareno u Isusovu dolasku (Dodd).

Drugo razvojno ostvarenje koje trebamo razmotriti tiče se općeg rasapa povjerenja u ljudsku civilizaciju kao sredstva ispunjenja kraljevstva Božjeg. Prvi svjetski rat bio je posebno traumatična epizoda. Holokaust, razvoj nuklearnih oružja i prijetnja nuklearnog rata, kao i neprekidna prijetnja razaranja okoliša eksploatacijom njegovih resursa od strane čovjeka, povećali su sumnje glede vjerodostojnosti vizije u liberalno-humanističke oblike kršćanstva. Što, međutim, učiniti s idejom eshatologije? Pristup koji je privukao veliku pozornost u 1950-im i ranim 1960-im duguje svoje postojanje Rudolfu Bultmannu, marburškom novozavjetnom stručnjaku. Ovaj ćemo pristup razmotriti u nastavku.

DEMITOLOGIZACIJA: RUDOLF BULTMANN

Bultmannov kontroverzni program demitologizacije pokazao se posebno značajnim glede vjerovanja o kraju povijesti. Bultmann je tvrdio da su takva vjerovanja 'mitovi' koje treba egzistencijalno protumačiti. Novi zavjet kazuje 'priče' o davnim i nepristupačnim vremenima i mjestima (poput 'na početku' ili 'na nebu') te uključuje nadnaravne djelatnike ili događaje.

Bultmann navodi da ove priče posjeduju pozadinsko egzistencijalno značenje, koje se može uvidjeti i prihvatiti prikladnim procesom tumačenja.

Među tim mitovima možda je najznačajniji onaj eshatološki o neizbježnom kraju svijeta putem izravne božanske intervencije koja vodi prema sudu te, nakon toga, nagradi ili kazni. Ovaj uvid presudan je za naše izlaganje jer omogućava Bultmannu da se suoči sa Schweitzerovom demonstracijom 'krajnjeg eshatološkog uvjetovanja' Novoga zavjeta, a putem svoga sveobuhvatnog procesa demitologizacije. Za Bultmanna, ovaj 'mit', i drugi mitovi poput njega, mogu se egzistencijalno tumačiti.

Stoga, u slučaju da se radi o eshatološkom mitu, priznavanje da povijest ustvari nije došla svomu kraju ne opovrgava nužno taj mit: egzistencijalno tumačen, 'mit' se odnosi na ovdje i sada ljudske egzistencije – činjenica je da se ljudska bića moraju suočiti sa stvarnošću svoje smrti i stoga su prisiljena donašati egzistencijalne odluke. 'Sud' o kojemu se govori nije *božanski* sud koji se događa na svršetku svijeta, nego je to sadašnji događaj *našega suda sebe samih*, utemeljen na našoj spoznaji Božjega djela u Kristu.

Bultmann tvrdi da se upravo ova vrsta demitologizacije može pronaći u četvrtom Evanđelju, napisanom koncem prvoga stoljeća, kada su se rana eshatološka iščekivanja kršćanske zajednice pomalo gasila. Bultmann tumači 'sud' kao trenutak egzistencijalne krize, kada su ljudska bića suočena s božanskom *kerygmom* koja im je upućena. 'Ostvarena eshatologija' četvrtog Evanđelja nastaje iz činjenice što je evanđeoski redaktor shvatio kako *parousia* nije neki budući događaj, nego onaj koji se već dogodio u suočavanju vjernika s *kerygmom*:

RUDOLF BULTMANN, 'The Eschatology of the Gospel of John', u: *Faith and Understanding*, ur. R. W. Funk, SCM Press, London, 1966., str. 165–183, citat na str. 175.

> Ono 'Sada' koje se tiče dolaska Objavitelja točno odgovara onomu 'Sada' koje se tiče navještaja Riječi kao povijesne činjenice, onomu 'Sada' sadašnjosti, trenutka ... Ovo 'Sada' upućeno je u posebnom trenutku eshatološkog 'Sada', jer je u njemu odlučeno između života i smrti. Ono je nadolazeći čas i, upućeno, ono sada jest ... Stoga nije istina da je *parousiu*, koju drugi iščekuju kao događaj u vremenu, Ivan sada zanijekao ili promijenio u duševni proces, iskustvo, već Ivan otvara čitateljima oči: *parousia* se već dogodila!

Bultmann tako smatra da četvrto Evanđelje djelomično pretumačuje eshatološki mit u terminima njegova značenja za ljudsku egzistenciju. Krist nije fenomen prošlosti, nego je on uvijek prisutna riječ Božja koja ne izražava opću istinu već konkretni navještaj upućen nama, te koja zahtijeva našu egzistencijalnu odluku. Za Bultmanna, eshatološki je proces postao događajem u povijesti svijeta i još jednom postaje događajem u suvremenome kršćanskom navještaju.

Ti pristupi, međutim, nisu zadovoljili mnoge kritičare koji su smatrali da se Bultmann odrekao mnogih središnjih značajki kršćanskog nauka o nadi. Naprimjer, Bultmannovo poimanje eshatologije isključivo je individualističko; jasno je da je biblijsko poimanje korporativno. Kasnih 1960-ih pojavio se novi pristup za kojega se činilo da nudi mnogo više od Bultmannove krnje verzije nade.

TEOLOGIJA NADE: JÜRGEN MOLTMANN

Teologija nade Jürgena Moltmanna izvršila je velik utjecaj nakon svog objavljivanja u Njemačkoj 1964. Moltmann crpe iz uvidâ u iznimno djelo Ernsta Blocha *Filozofija nade*,* koje je Blochova neomarksistička analiza ljudskog iskustva, utemeljena na uvjerenju da je čitava ljudska kultura pokrenuta gorljivom nadom u budućnost koja transcendira svu otuđenost sadašnjosti. Bloch je smatrao da stoji na liniji biblijske ideje revolucionarne apokaliptične nade. Ondje gdje je Bultmann, putem demitologizacije, nastojao eshatologiju učiniti prihvatljivom, Bloch je istu zagovarao upućujući na oštru društvenu kritiku i proročku viziju društvene promjene koja združuje ideje u njihovu izvornom svetopisamskom kontekstu. Kako u Europi tako i u Sjevernoj Americi, 1960-te su svjedočile erupciji optimizma glede budućnosti čovječanstva. Činilo se da je sve ispunjeno nadom.

Uz ovu pozadinu sekularne vizije nade, često utemeljene na marksističkoj ideologiji, Moltmann je ustvrdio potrebu ponovnog otkrivanja sveobuhvatnoga kršćanskog poimanja nade kao središnjeg motivirajućeg čimbenika u životu i misli pojedinaca i Crkve. Eshatologiju treba izvući iz položaja 'bezopasnog omanjeg poglavlja u zaključnom dijelu kršćanske dogmatike' (Karl Barth) i dati joj zasluženo mjesto. Moltmann tvrdi da eshatologija zauzima ključno mjesto u kršćanskoj misli. Moltmannov stav usmjerenja prema budućnosti, određen i priopćen Božjim obećanjima, sažet je u sloganu: *spes quaerens intellectum – spero, ut intelligam* ('nada traži razumijevanje – nadam se, kako bih razumio'). Oba izričaja predstavljaju značajnu modifikaciju stava Anselma Canterburyjskog, koji je naglasio važnost vjere, a sažet je u sloganima: *fides quaerens intellectum* i *credo, ut intelligam* ('vjera traži razumijevanje' i 'vjerujem, kako bih razumio'). Po Moltmannu, kršćanska teologija nudi viziju nade kroz transformirajuće djelo Božje koje se oštro suprotstavlja sekularnim idejama nade i društvene promjene.

* McGrath donosi naslov 'Philosophy of Hope'. Blochovo djelo izvorno je naslovljeno 'Das Prinzip Hoffnung' (1954.). Kod nas je prevedeno pod naslovom 'Princip nada' (Naprijed, Zagreb, 1981.) Nap. lektora.

> Ako je nada ona koja održava i podržava vjeru te je dalje čuva, ako je nada ona koja vjernika uvlači u život ljubavi, tada će nada također biti i ona mobilizirajuća i pogonska sila promišljanja vjere, njene spoznaje i promišljanja o ljudskoj naravi, povijesti i društvu. Vjera se nada kako bi znala što vjeruje. Stoga će sva njena spoznaja biti iščekujuća, fragmentarna spoznaja koja oblikuje uvod u obećanu budućnost i kao takva je posvećena nadi ... Kršćanska je nada usmjerena prema *novum ultimum*, prema novome stvaranju svih stvari od strane Boga, a to je Bog uskrsnuća Isusa Krista. Ona stoga otvara budući vidik koji obuhvaća sve stvari, uključujući i smrt, i ona može i mora u nj unijeti i ograničene nade obnove života, poticati ih, relativizirati ih i usmjeravati.

JÜRGEN MOLTMANN, *Theology of Hope: On the Grounds and Implications of a Christian Eschatology*, SCM Press – Harper & Row, London – New York, 1968., str. 32–36.

Za Moltmanna, 'nada' o kojoj se govori nije individualna, egzistencijalna ili privatna; ona je zajednička nada čitavog stvorenja koje iščekuje obnoviteljsko djelo 'Boga nade'. Nužno je stoga da kršćanstvo ponovno otkrije svoju eshatologiju i shvati njezinu ogromnu važnost za svijet koji čezne za nadom i traži je izvan kršćanske tradicije. Jedino putem ponovnog otkrivanja svoje teologije nade Crkva se može nadati da će je se moći čuti u sekularnoj kulturi.

ETIKA I ESHATOLOGIJA: HELMUT THIELICKE

Jedna od najvažnijih suvremenih rasprava o teološkoj važnosti eshatologije pripisuje se njemačkom luteranskom piscu Helmutu Thielickeu (1908.–1986.). U svome opsežnom djelu, *Teološka etika* (1958.–1964.), Thielicke istražuje teološke temelje kršćanske etike. Pozadina Thielickeova pristupa etici jest njegovo nezadovljstvo klasičnim luteranskim pristupom etici koji govori o 'dva kraljevstva', ili o 'dva područja' etike.

Po Thielickeu, ovaj pristup nije eshatologiju ozbiljno uzeo u obzir. Kroza sva tri sveska svog djela on naglašava 'eshatološki karakter etike'. On pod time misli da kršćanska etika mora ozbiljno uzeti u obzir novozavjetnu tvrdnju da vjernik i Crkva opstoje u napetosti između sadašnjega doba (Thielicke upotrebljava riječ 'eon') i doba koje dolazi. Oba su vjerniku istovremeno prisutna, a kršćanska etika mora prepoznati napetost između stvarnosti sadašnjega doba i nade budućeg doba. Oba eona 'protječu istodobno'; oba su sadašnja u odnosu na vjeru. Sadašnje doba prolazi; buduće doba tek sviće i tek treba potpuno osvanuti. Međutim, buduća prisutnost već mora imati utjecaja na kršćansko etičko promišljanje.

HELMUT THIELICKE, *Theological Ethics*, 3 sv., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978., sv. 1, str. 43–44.

> Etika stoga ima mjesto upravo u području napetosti između staroga i novog eona, ne samo u starom, a niti samo u novome ... Problem etike leži u činjenici da dva eona istodobno teku tijekom 'posljednjeg vremena', to jest, vremena između Uzašašća i Posljednjega dana ... To znači da je u strogom smislu problem etike *teološki* problem. Jer, shvaćen je kao međuodnos između dva eona.

Za Thielickea, oni pristupi etici koji su bili zasnivani samo na sekularnim kriterijima (kao što je kantovstvo) bit će iz kršćanske perspektive neizbježno osuđeni zbog njihova neuspjeha da uvaže eshatološke dimenzije etike. I dok je vjerojatno pošteno tvrditi da ostaje nejasnim kako Thielickeov naglasak na eshatologiju utječe na praktično donošenje etičkih odluka, jasno je da je njegova analiza podsjetila, kako etičare tako i teologe, na važnost ovog nekoć potcjenjivanog aspekta kršćanske vjere.

DISPENZACIONALIZAM

Dispenzacionalizam je pokret koji je bio vrlo utjecajan unutar evanđeoskih krugova u dvadesetom stoljeću, napose u razdoblju od 1920. – 1970. Termin se odnosi na razumijevanje niza 'dispenzacija' (od grčke riječi *oikonomia*) u povijesti spasenja. Izvori ovog pokreta nalaze se u Engleskoj, kod pisca Johna Nelsona Darbyja (1800.–1882.). Međutim, pokret je postao posebno značajan u Sjedinjenim Državama pod utjecajem C. I. Scofielda (1843.–1921.), čija je *Scofield Reference Bible* ['Scofieldova Biblija s bilješkama'](1909.) postala prekretnicom dispenzacionalističke misli.

Najznačajnija osobina dispenzacionalizma jest njegova periodizacija povijesti. Scofield je podijelio povijest spasenja na sedam razdoblja ili 'dispenzacija', od kojih svako predstavlja zaseban savez između Boga i Božjeg naroda. Ona su:

1. Razdoblje nevinosti, između stvaranja i Pada.
2. Razdoblje savjesti, između Pada i potopa u Noino vrijeme.
3. Razdoblje vladavine čovjeka, od potopa do poziva Abrahamu.

4 Razdoblje obećanja, od Abrahama do Mojsija.
5 Razdoblje Zakona, od Mojsija do Kristove smrti.
6 Razdoblje Crkve, od uskrsnuća do danas.
7 Milenij.

Premda su i druge sheme prisutne u dispenzacionalizmu, ova je Scofieldova od posebne važnosti.

Jedna od klasičnih najznačajnijih dispenzacionalističkih osobina jest tumačenje pojma 'Izrael'. Za dispenzacionaliste, poput Scofielda i Charlesa C. Ryriea (r. 1925.) termin 'Izrael' uvijek označava zemaljski židovski narod, a nikad ne predstavlja kršćansku Crkvu. Izrael i Crkva dva su potpuno različita entiteta, od kojih svaki ima svoju povijest i sudbinu. 'Izrael' označava zemaljski narod čija se nada usredotočuje na zemaljsko kraljevstvo; 'Crkva' označava nebeski narod čija se sudbina nalazi ponad ovoga svijeta.

Dispenzacionalisti su se tako posebno zanimali za suvremenu povijest države Izrael (osnovane 1948.), te su u njenom razvoju vidjeli ostvarenje dispenzacionalističkog razumijevanja Staroga zavjeta. Treba spomenuti da su dispenzacionalisti posljednjih godina ublažili razlikovanje između Izraela i Crkve.

Dva središnja i karakteristična pojma u dispenzacionalizmu su 'uzeće' i 'nevolja'. Prvi se odnosi na iščekivanje 'uznesenja' vjernika 'u oblake', u susret Kristu u vrijeme njegova povratka (1. Solunjanima 4,15–17). Posljednji je utemeljen na proročkom viđenju iz Knjige proroka Daniela (Daniel 9,24–27) i shvaćen je kao sedmogodišnje razdoblje Božjega suda nad zemljom. Dispenzacionalistički pisci ostali su podijeljeni u mišljenju treba li uzeće razumijevati kao *događaj prije nevolje* (gdje su vjernici u mogućnosti izbjeći patnju nevolje) ili kao *događaj poslije nevolje* (gdje vjernici trebaju izdržati nevolju, sa sigurnošću da će kasnije biti sjedinjeni s Kristom).

POSLJEDNJE STVARI

U preostalom dijelu ovog poglavlja razmotrit ćemo aspekte kršćanskog učenja o 'posljednjim stvarima'. Treba spomenuti da u mnogim teološkim krugovima postoji otpor prema razmatranju nekih od ovih pitanja. Jedan od razloga za to dao je Erazmo u ranom šesnaestom stoljeću. Komentirajući entuzijazam s kojim određeni pariški teolozi pišu o paklu, Erazmo je primijetio da su oni očito i sami bili u njemu!

PAKAO

Zanimanje za pakao dostiglo je vrhunac u srednjem vijeku kada su tadašnji umjetnici, pretpostavlja se, oduševljeno oslikavali kako pravednik promatra grješnike koji su kažnjavani spaljivanjem i drugim načinima mučenja. Najslikovitiji portret srednjovjekovnog nazora o paklu jest onaj Danteov u prvoj od tri knjige *Božanstvene komedije*. Dante oslikava pakao kao devet krugova u središtu zemlje, u kojemu prebiva Sotona. Na vratima pakla Dante zamjećuje natpis 'Ostavite svaku nadu, vi koji ovamo ulazite!'

Prvi krug pakla nastanjen je onima koji su umrli bez krštenja, kao i krjeposnim poganima. (Ovaj krug pakla odgovara ranije spomenutoj ideji o 'limbu'.) Dante navodi da je Krist pohodio ovaj krug tijekom svoga 'silaska nad pakao', između raspeća i uskrsnuća. U ovom krugu nema mučenja.

Kako Dante dalje napreduje na putu kroz pakao, otkriva one koji su krivi zbog vrlo ozbiljnih grijeha. Drugi krug je nastanjen bludnicima, treći proždrljivcima, četvrti škrcima, a peti srditima. Ovi krugovi, zajedno uzeti, tvore 'gornji pakao'. Niti na jednom mjestu Dante ne spominje vatru u ovome dijelu pakla. Dante ovdje crpe iz grčko-rimske mitologije, tvrdeći da rijeka Stiks dijeli 'gornji pakao' od 'donjega pakla'. Ovdje se sad po prvi puta spominje vatra. Šesti je krug nastanjen krivovjercima, sedmi nasilnicima, osmi zavodnicima (uključujući i nekoliko papa), a deveti izdajicama.

Statički srednjovjekovni stav o paklu bio je u to vrijeme nesumnjivo vrlo utjecajan, a još je uvijek važan i u modernome dobu. Može ga se jasno izrečenog susresti u slavnoj propovijedi Jonathana Edwardsa, 'Sinners in the Hands of an Angry God' ['Grješnici u rukama gnjevnoga Boga'], održanoj 8. srpnja 1741. godine:

JONATHAN EDWARDS, 'Sinners in the Hand of an Angry God', u: *The Works of President Edwards*, ur. S. B. Wright, 10 sv., Yale University Press, New Haven, CT, 1929.–1930., sv. 7, str. 163–177.

> Bilo bi grozno i samo za časak trpjeti tu žestinu i bijes svemogućega Boga; ali morate je trpjeti čitavu vječnost. Neće biti kraja ovoj izuzetno strašnoj patnji ... Znat ćete da morate biti iznurivani dugo vremena, milijune i milijune dobâ, boreći se i sukobljavajući se s tom svemoćnom nemilosrdnom odmazdom.

Sama je ideja o paklu bila, međutim, podvrgnuta oštrim kritikama, od kojih se mogu spomenuti sljedeće.

1 Smatralo se da je njegovo postojanje proturječno kršćanskoj tvrdnji o konačnoj pobjedi Boga nad zlom. Ova je kritika posebno povezana s patrističkim piscem Origenom, čiji nauk o univerzalnoj obnovi počiva u konačnici na tvrdnji o konačnoj i potpunoj pobjedi Boga nad zlom. U modernom dobu, filozof Leibniz vidi u sadržaju tog razmatranja glavnu poteškoću vezanu uz nauk o paklu:

GOTTFRIED WILHELM Leibniz, *Essais de Theodicée*, Amsterdam, 1734., dio I, str. 82.

> Čudno je da, čak i u velikoj budućnosti vječnosti, zlo mora pobijediti nad dobrim, pod vrhovnom vlašću onoga koji je vrhovno dobro. Naposljetku, bit će mnogo pozvanih, no vrlo malo izabranih i spašenih.

2 Mnogim se piscima poimanje osvetničke pravde činilo nekršćanskim, napose u svjetlu mnogih novozavjetnih ulomaka koji govore o Božjoj milosrdnosti. Brojni su pisci, napose tijekom devetnaestog stoljeća, teško mogli pomiriti ideju o Bogu koji je ljubav s poimanjem neprestane osvetničke ili retributivne kazne za grješnike. Glavna je poteškoća bila u tome što se činilo kako patnja osuđenih nema smisla.

I dok se mogu uputiti odgovori ovim primjedbama, kako u popularnim tako i u više akademski sklonim kršćanskim krugovima, došlo je do zamjetnog gubitka zanimanja za ideju o paklu. Evanđeosko propovijedanje sada kao da se usredotočuje na pozitivnu tvrdnju o Božjoj ljubavi, a ne na negativne implikacije odbacivanja te ljubavi. Jedan od odgovora na ovo pitanje bio je, u evanđeoskim krugovima, razvoj ideje o uvjetnoj besmrtnosti, kojoj se sada okrećemo.

Od ranih 1980-ih u evanđeoskom se kršćanstvu razvijala unutarnja rasprava o čitavoj mreži eshatoloških pitanja, sa središtem u ideji o besmrtnosti. Odgovarajući na kritike na nauk o paklu u modernom dobu, brojni su evanđeoski stručnjaci razvili nauk o 'uvjetnoj besmrtnosti'. Primjer ovoga može se pronaći u djelu Philipa Edgcumbea Hughesa *The True Image* ['Istiniti lik'] (1989.). Hughes tvrdi da je čovječanstvo stvoreno s *mogućnošću* za besmrtnost:

> Besmrtnost ili neumrlost nije inherentna u konstituciji čovjeka kao tjelesno-duhovnog stvorenja; no, zbog oblikovanja na sliku Božju, ta mogućnost je postojala. Ta mogućnost, koja je izgubljena grijehom, obnovljena je i ostvarena po Kristu.

PHILIP E. HUGHES, *The True Image: The Origin and Destiniy of Man in Christ*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989., str. 404–407.

Hughes tvrdi da je bit spasenja u ostvarenju mogućnosti za besmrtnost, koja je uvjetovana odgovorom na evanđelje. Oni koji ne odgovore evanđelju ne ulaze u besmrtnost. Iz toga slijedi da nakon smrti nije potrebno razlikovanje između dobra i zla, vjerovanja i nevjerovanja. Augustin je ustvrdio da će 'nakon uskrsnuća, kada se dovrši konačni sveopći sud, postojati dva kraljevstva, od kojih će svako imati zasebne granice, jedno Kristovo, a drugo đavla'. Hughes tvrdi da će postojati samo jedno. 'Kada Krist ispuni sve u svemu ... kako je zamislivo da može postojati dio ili stvarnost stvorenja koja ne pripada toj punini i svojom joj prisutnošću proturječi?'

Ovaj trend prema 'uvjetovanošću' ili 'uvjetovanoj besmrtnosti' suočio se s velikim otporom u evanđeoskim krugovima, a poznati pisci poput Jamesa I. Packera suprotstavljali su mu se na temelju logičke nekonzistentnosti i nedostatka svetopisamskog utemeljenja. Ovo je rasprava koja će se nastaviti, a možda i dalje proširiti unutar kršćanske zajednice.

ČISTILIŠTE

Jedna od glavnih razlika između protestantskog i rimokatoličkog razumijevanja 'posljednjih stvari' odnosi se na pitanje čistilišta. Čistilište se može najbolje razumjeti kao srednja faza, u kojoj je onima koji su umrli u stanju milosti dana mogućnost da se očiste od krivnje svojih grijeha prije no što konačno uđu u nebo. Ideja nema eksplicitnu svetopisamsku potvrdu, premda ulomak u Drugoj knjizi o Makabejcima 12,39–45 (knjiga koju protestantski pisci smatraju apokrifnom, i kao onu koja nema vjerodostojnosti) govori da je Juda Makabejac 'za pokojne prinio žrtvu naknadnicu da im se oproste grijesi'.

Ta se ideja razvila tijekom patrističkog razdoblja. Klement Aleksandrijski i Origen naučavali su da će oni koji su umrli, bez da su imali vremena učiniti djela pokore, biti 'pročišćeni vatrom' u sljedećem životu. Praksa moljenja za mrtve – što se proširilo Istočnom crkvom tijekom prva četiri stoljeća – duboko je utjecala na ovaj teološki razvoj i omogućuje nam uočiti izvrsnu analizu načina na koji liturgija utječe na teologiju. Pitalo se: koji je smisao moljenja za mrtve, ako ove molitve ne mogu promijeniti stanje u kojemu se mrtvi nalaze? Slične se stavove može pronaći i kod Augustina, koji je naučavao potrebu za očišćenjem od grijeha u sadašnjem životu prije no što se uđe u blagoslove drugoga života.

Dok se praksa moljenja za mrtve učvrstila do četvrtog stoljeća, izgleda da eksplicitna formulacija pojma 'čistilišta' datira iz dva stoljeća kasnije, a nalazi se u spisima Grgura Velikog. U svome izlaganju Mateja 12, 32, koje potječe iz 593. ili 594. godine, Grgur preuzima ideju o grijehu koji se može oprostiti 'u dobu koje dolazi'. On to tumači u smislu budućega doba, u kojemu se grijesi koji nisu bili oprošteni na zemlji mogu oprostiti kasnije. Posebno treba primijetiti pozivanje na 'pročišćavajuću vatru' (*purgatorius ignis*) koja je unešena u skoro sve srednjovjekovne opise čistilišta i od koje ishodi termin 'čistilište':

GRGUR VELIKI, *Dialogia* IV. xli. 3.

> A što se tiče određenih manjih propusta, moramo vjerovati da prije konačnog suda postoji pročišćavajuća vatra, jer onaj koji je istina izjavljuje da se 'bogohulstvo protiv Duha Svetoga neće oprostiti ni na ovom svijetu ni u budućem' (Matej, 12,31).* Iz ovog iskaza treba razumjeti da se određene prijestupe može oprostiti u ovom dobu, dok se neki drugi mogu oprostiti u dobu koje dolazi.

* Navod uključuje dijelove iz redaka Mt 12,31–32. Nap. lektora.

Tema o vatri koja pročišćava – suprotno vatri koja kažnjava – dalje je razvijena u djelu *Rasprava o čistilištu* Katarine iz Genove, koje datira vjerojatno iz 1490. godine:

KATARINA IZ GENOVE, *Treatise on Purgatory*, iii, v.

> Budući da su duše u čistilištu bez krivnje grijeha, nema prepreke između njih i Boga osim njihove bôli, koja ih zadržava tako da ne mogu dostići savršenstvo putem ovog nagona. One također mogu vidjeti da je taj nagon zadržan potrebom za pravednošću. Zato nastaje žestoka vatra koja je poput one u paklu, s izuzetkom krivnje. To je ono što pretvara u zlo volje onih koji su osuđeni na pakao, na koje Bog ne izlijeva svoju dobrotu; oni stoga ostaju u svojim zlim voljama i suprotstavljeni su Božjoj volji.

Reformatori su tijekom šesnaestog stoljeća odbacili ideju o čistilištu. Protiv nje su usmjerene dvije vrste kritike. Prvo, držalo se da joj nedostaje stvarnoga svetopisamskog utemeljenja. Drugo, nije bila konzistentna s naukom o opravdanju po vjeri, koji tvrdi da pojedinac može zadobiti 'pravednost pred Bogom' po vjeri, te se time ustanovljuje odnos koji ukida potrebu za čistilištem. Oslobodivši se ideje o čistilištu, reformatori nisu našli razloga da zadrže praksu molitve za mrtve, koja je od tada ispuštena iz protestantskih liturgija. Pojam čistilišta, kao i praksa moljenja za mrtve, još uvijek su u rimokatolicizmu prihvaćeni.

NEBO

Prema kršćanskom poimanju nebo je u osnovi eshatološko ostvarenje Božje prisutnosti i sile, te konačnog ukidanja grijeha. Ovo je razmatranje najpraktičnije shvatiti u smislu dovršenja kršćanskog nauka o spasenju, gdje su konačno ukinute prisutnost, kazna i sila grijeha, a postignuta je potpuna Božja prisutnost u pojedincima i zajednici.

Treba napomenuti da novozavjetne prispodobe o nebu imaju, u svojoj naravi, izraženu kolektivnu crtu; naprimjer, nebo je opisano kao slavlje, kao svadbena gozba ili kao grad – novi Jeruzalem. Moguće je tvrditi da su individualistička tumačenja neba ili vječnoga života neprikladna s obzirom na kršćansko razumijevanje Trojedinog Boga. Vječni život nije stoga projekcija individualne ljudske egzistencije, nego je to sudjelovanje, sa čitavom obnovljenom zajednicom, u zajedništvu Boga koji ljubi.

Termin 'nebo' često se upotrebljava u Pavlovim spisima Novoga zavjeta. Iako je prirodno misliti o nebu kao o budućemu entitetu, čini se da Pavlova misao obuhvaća kako buduću stvarnost, tako i duhovnu sferu ili područje koje supostoji s materijalnim svijetom prostora i vremena. Tako 'nebo' označava i budući dom za vjernika (2. Korinćanima 5, 1–2; Filipljanima 3, 20) i sadašnje prebivalište Isusa Krista iz kojega će on doći na Posljednji sud (Rimljanima 10, 6; 1. Solunjanima 1, 10; 4, 16).

Jedan od Pavlovih najznačajnijih iskaza o nebu tiče se poimanja da vjernici imaju 'domovinu* na nebesima' (Filipljanima 3, 20) i da na neki način sudjeluju u nebeskom životu u sadašnjosti. Napetost između 'sada' i 'još ne' očita je u Pavlovim iskazima o nebu i teško čini održivom jednostavnu ideju o nebu kao o nečemu što će se dogoditi u budućnosti, ili što se ne može iskusiti u sadašnjosti.

* Grč. *politeuma*, građanstvo. Hrv. novozavjetni prijevodi uglavnom prevode s 'domovina'. Nap. lektora.

Ranokršćanska rasprava o nebu usredotočila se na sličnu ideju: na milenij ili obnovljeno zemaljsko kraljevstvo koje traje tisuću godina i smješteno je između Kristova dolaska i uspostavljanja potpuno novoga kozmičkog poretka. Ova ideja, koja je dijelom utemeljena na ulomku iz knjige Otkrivenja (Otkrivenje 20, 2–5), naišla je na veliki odaziv kod ranih kršćanskih pisaca. Irenej predstavlja za to izvrstan primjer. Za Ireneja, ideja o svjetskom mileniju potvrđena je brojnim zamjedbama, napose Kristovim obećanjem danim na Posljednjoj večeri da će ponovno piti vino sa svojim učenicima. Kako se to može dogoditi, Irenej pita, ako su oni bestjelesni duhovi? Povezivanje s budućim pijenjem vina čvrsta je indikacija da će na zemlji prije suda biti uspostavljeno Božje kraljevstvo. U Tertulijanovim spisima možemo pronaći možda najjasniji iskaz te ideje.

> Jer mi isto držimo da nam je kraljevstvo obećano na zemlji, ali prije neba: ali u drugom stanju od ovoga, kao nakon uskrsnuća. To će trajati tisuću godina, u gradu kojega je Bog načinio, Jeruzalemu koji je spušten s neba, a kojega apostol označava kao 'majku našu' (Galaćanima 4, 26). Kada on proglašava da je 'naše *politeuma*' to jest, građanstvo 'na nebesima' (Filipljanima 3, 20) on svakako upućuje na nebeski grad … Mi tvrdimo da je taj grad ustanovio Bog za primanje svetih pri uskrsnuću i za njihovo osvježenje preobiljem svih blagoslova, duhovnim blagoslovima – da budemo sigurni, kao zamjenu za blagoslove koje smo prezirali ili izgubili u ovome dobu. Jer je uistinu pravo i vrijedno Boga da se njegovi sluge također raduju na mjestu na kojem su teško patili zbog njegova imena. To je svrha tog kraljevstva koje će trajati tisuću godina, tijekom kojega će svetî ustati prije ili kasnije, prema svojoj zasluzi. Kada se dovrši uskrsnuće svetih, doći će do razaranja svijeta i velike vatre suda ; bit ćemo 'u tren oka izmijenjeni' u anđeosku bit 'oblačenjem neraspadljivosti' (1. Korinćanima 15, 52–53), i bit ćemo prenešeni u nebesko kraljevstvo.

TERTULIJAN, *Adversus Marcionem*, III. xxiv. 3–6.

Za Tertulijana, milenij će biti razdoblje u kojemu će pravednima biti nadoknađene patnje koje su trpjeli zbog svoje vjere, prije no što budu prenešeni na nebo.

No, sve je više rastao otpor prema ideji o mileniju. Naprimjer, Hipolit je tvrdio da se pozivanje na razdoblje od tisuću godina ne treba razumijevati kao doslovno proricanje kronološkog tijeka zemaljskog kraljevstva, već kao alegorijska indikacija veličanstvenosti nebeskog kraljevstva. Zato je tematika uskrsnuća postala vrlo važnom patrističkim piscima. Promišljanje se, napose u Crkvi grčkoga govornog područja, usredotočilo na narav uskrsloga tijela. Koju bi vrstu tijela vjernici trebali imati kada budu bili konačno uskrsnuti od mrtvih? Naglasak na milenij skrenuo je pozornost s ovog pitanja tako što se usredotočio na fizičku obnovu vjernikâ u zemaljskoj stvarnosti u kojoj zadržavaju ljudska tijela. No, fokus se sada premjestio na samo uskrsnuće, a Origen se pojavio kao vodeći mislilac o ovom pitanju.

Origen se smatrao obvezatnim obraniti nauk o uskrsnuću od dva konkurentna učenja, a oba su mu se činila iskrivljavanjem kršćanske vjere. S jedne strane, neki su pisci tvrdili da je uskrsnuće naprosto obnavljanje negdašnjega ljudskog tijela o Posljednjem danu, uključujući sve tjelesne fizikalne aspekte i funkcije. S druge strane, gnostički su kritičari kršćanstva tvrdili da je sve materijalno zlo i stoga su odbacili bilo kakvo razumijevanje uskrsnuća koje bi upućivalo na fizikalne elemente. Origenu je bilo jasno da je uskrslo tijelo čisto duhovni entitet. Umjesto fizičkih aspekata prikladnih za život na zemlji, uskrslo je tijelo prilagođeno nebeskome duhovnom životu. Ovo je shvaćanje dijelom odražavalo Origenove platonističke pretpostavke, napose platonistički nauk o besmrtnosti duše.

ORIGEN, *De principiis*, II. x. 3. Prevedeno prema: Origen, *Počela*, preveo Marijan Mandac, Symposion, Split, 1985., str. 276.

> ...po Božjoj zapovijedi od zemaljskoga i duševnoga tijela uspostavlja duhovno tijelo koje može boraviti na nebesima. Oni će pak koji su imali nižu ili gotovo nikakvu zaslugu ili su bili zadnji i odbačeni primiti slavu i dostojanstvo tijela koje je u skladu s dostojanstvom njihova života i njihove duše.

Origen je, međutim, naglašavao da uskrslo tijelo posjeduje isto 'obličje' (grčki: *eidos*) kao zemaljsko tijelo. Uskrsnuće tako uključuje duhovnu promjenu bez gubitka osobnog identiteta. No, čini se da je taj pristup, kojega je Origen prihvatio, podrazumijevao radikalno odvajanje tijela i duše. Taj dualizam ima svoje izvore u grčkoj filozofiji, a ne i Pismu.

Prema nekim njegovim kasnijim kritičarima, Origenov se platonizam pokazuje i u drugom aspektu njegova učenja o uskrslom tijelu. U šestome stoljeću, rimski car Justinijan kritizirao je Origena zbog učenja da je uskrslo tijelo kuglasto. U svom dijalogu *Timej* Platon je tvrdio da je kugla savršeni oblik, te je stoga moguće da je Origen uključio neka takva vjerovanja u svoje učenje. No, nema izravna spomena ovog poimanja u bilo kojemu Origenovu poznatom spisu.

Ova se vrsta pristupa može, u modificiranom obliku, pronaći u spisima Metoda Olimpskog, jednog od najžešćih Origenovih kritičara. Metod je tvrdio da Origen ne može govoriti o 'uskrsnuću tijela' naprosto zato što to nije tijelo koje je uskrslo već neki neshvatljivi 'oblik'. U svome dijalogu s Aglaofonom, koji datira iz oko 300. godine, Metod nudi drugi pristup koji zadržava naglasak na fizičkoj stvarnosti budućeg uskrsnuća tijela, zasnovanog na analogiji s topljenjem i preradom metalnog kipa.

> To je kao da neki vješt zanatlija napravi plemenit lik, izrađen u zlatu i drugom materijalu, koji je prekrasno usklađen u svim svojim svojstvima; tada zanatlija najednom primjećuje da je lik nagrdila neka zavidna osoba koja nije mogla podnijeti njegovu ljepotu, te je tako odlučila uništiti ga zbog besmislenog zadovoljavanja svoje ljubomore. Zato majstor odluči preraditi svoju plemenitu sliku. Sada primijetite, najmudriji Aglaofone, da ako želi osigurati da ovaj lik u kojega je utrošio toliko svog truda, brige i rada, bude potpuno bez nedostataka, mora ga rastopiti i vratiti u prethodno stanje ... Čini mi se da je Božji plan gotovo isti kao ovaj ljudski primjer ... Bog je još jednom rastopio čovječanstvo u njegovu izvornu građu kako bi ga mogao preoblikovati na takav način da se svi nedostaci uklone i nestanu. Tako da rastapanje kipa odgovara smrti i raspadanju ljudskog tijela i prerađivanju materijala u uskrsnuće nakon smrti.

METOD IZ OLIMPA, *De resurrectione*, I. xlii. l – xliii. 4.

Origenov pristup podvrgao je kritici i Augustin, koji je Pavlove iskaze o duhovnoj naravi uskrsloga tijela protumačio u smislu podređenosti Duhu, a ne u smislu puko duhovnoga tijela.

Još jedna kršćanska rasprava o uskrslom tijelu pokušala je istražiti napetost između fizičkih i duhovnih pristupa tom pitanju. No, mora se reći da se raspravu smatralo spekulativnom i besmislenom. Druge rasprave, koje su također tretirane u tom svjetlu, sadržavaju pitanje postoje li stupnjevi ili poretci među onima koji su na nebu. Pisac iz petog stoljeća, Teodor iz Kira, tvrdio je da zato što postoji 'mnogo stanova u kući Oca mojega' (Ivan 14, 2), slijedi da su relativni status i privilegije onih u nebu određeni njihovim postignućima tijekom života. Ovaj nauk o 'statusu po zasluzi' nastavljen je u spisima Ambrozija i odzvanja srednjovjekovnom teologijom.

Tijekom reformacije ovaj je nauk došao na zao glas, dijelom zbog odbojnosti protestanata prema ideji o 'zaslugama'. Čini se, međutim, da se poimanje raznih stupnjeva blaženosti provlačilo puritanskim nabožnim spisima u kasnome šesnaestom i ranomu sedamnaestom stoljeća. Tako je 1589. godine William Fulke prepoznao raznolikost stupnjeva slave u nebu, ali to je pripisao Božjem milostivom uređivanju stvari, a ne bilo kavim zaslugama onih posebno povlaštenih.

> Kao što se zvijezde razlikuju u slavi, ne prema svojim zaslugama nego po Božjem daru pri njihovu stvaranju; tako se i tijela svetih razlikuju u slavi, ne po njihovim zaslugama nego po Božjemu slobodnom daru u uskrsnuću.

WILLIAM FULKE, *The Text of the New Testament*, London, 1589., str. 300.

Kao što smo ranije u ovome djelu primijetili, postoji uska sveza između kršćanske teologije i duhovnosti. To se posebno dobro može vidjeti u slučaju nauka o 'posljednjim stvarima', uključujući nebo. Tema o nebu dobro je razvijena u srednjovjekovnoj duhovnosti, napose u spisima Bernarda iz Clunyja (oko 1100. – oko 1150.). Jednu od njih istražit ćemo nešto detaljnije. U svome klasičnom viđenju Novoga Jeruzalema, sadržanog u himnu 'Jerùzaleme zlatni', Bernard iznosi osnovne elemente kršćanskog viđenja dovršenja svih stvari. Primijetite posebno njegov naglasak na nesposobnosti ljudskog jezika da izrazi ono što čeka vjernike, a također i uporabu slika o postu, radosti i odmaranju.

BERNARD IZ CLUNYJA, 'Jerusalem the Golden', u: *Hymns Ancient and Modern Revised*, Clowes, London, 1922., str. 222–223. Preveo Luko Paljetak, na zamolbu nakladnika.

Jerùzaleme zlatni,
Gdje med i mlijeko se lije,
O tebi razmišlja srce
I glas tegòbu što krije.
Ja ne znam, o, ja ne znam
Kakva se radost tu sprema,
Kakav sjaj nebeske slave
I sreće što poredbe nema
Sve dvorane Siona tu
Ispunja pjesma i kor
Anđela blistavih bijelih
I mučenika svih zbor.
Kralj tu je uvijek s njima,
Vedrina trajno vlada,
Na pašnjake blaženih svuda
Blistavi sjaj pada.
Tu Davidov je tron
I tu, bez briga i strave,
Ori se klik pobjednika
I pjesma onih što slave.
I oni, što s Vođom su svojim
Pobijedili u bòju,
Tu su vijéke vjekóva
U bijelu odjèveni bóju.
O, slatki, blaženi kraju
Što izabranog Boga si kuća,
O slatki, blaženi kraju
Što žude srca te vruća!
Milòstivo, Isuse, vodi
Ti nas tu gdje nam spokoj se nudi,
I zauvijek, s Bogom Ocem
I Duhom, blagòslovljen budi.

Osnovna tema koju Bernard razvija u ovome poznatom himnu odnosi se na bogatstvo Novoga Jeruzalema, koji je uspoređen s Obećanom zemljom, anticipiranom već u Izraelu. Bernard iznosi viđenje onoga što se nalazi ispred, kao sredstvo podsticanja i održavanja kršćanske vjere u sadašnjosti. Posebno je važno primijetiti Bernardov naglasak na nesposobnosti ljudskog jezika da prikladno izrazi čudesa neba, te njegovo ustrajanje da vjernici postanu sigurni kako ove prekrasne stvari na njih čekaju. Oni kojima je ovaj život zamoran i bezdušan mogu se, prema Bernardu, utješiti i ohrabriti ovim viđenjem neba i tako nastaviti putem koji vodi prema nebeskom gradu.

Jedan aspekt kršćanskog iščekivanja neba zaslužuje posebnu pozornost na završetku ovog djela: blažena vizija. Kršćaninu je u konačnici dano cjelovito viđenje Boga koji je do tada bio samo djelomično spoznatljiv. Viđenje Boga u punom sjaju božanskoga veličanstva bilo je stalnom temom velikog dijela kršćanske teologije, napose u srednjem vijeku. Danteova *Božanstvena komedija* završava time da pjesnik konačno uspijeva baciti letimičan pogled na Boga:

> ljubav koja giba sunce i sve zvijezde.

DANTE, Raj, XXXIII pjevanje, u: *Božanstvena komedija*, preveo Mate Maras, Globus media, Zagreb, 2004., str. 564.

Nagovještaj čudesa i slave ovoga viđenja razumijevalo se u smislu snažnoga poticaja na ustrajnost u kršćanskom životu.

Kršćanska teologija nikada ne može u cijelosti dohvatiti to viđenje Boga. Može nas, međutim, barem izazvati da dublje promišljamo o Bogu te otvoriti naše apetite za ono što tek ima doći – što je sasvim prikladna napomena za završetak ovog uvoda u tematiku kršćanske teologije.

PITANJA UZ 18. POGLAVLJE

1. Istražite načine na koje su se sljedeće ideje upotrebljavale u Novom zavjetu: kraljevstvo Božje; nebo; uskrsnuće; vječni život. Pri traženju odgovora bit će vam od pomoći biblijska konkordanca.
2. Kratko sažmite način na koji su Rudolf Bultmann ili Wolfhart Pannenberg tumačili uskrsnuće. (Kako biste pronašli određenu građu koja vam je potrebna pri odgovaranju na ovo pitanje, trebat ćete se vratiti na 10. poglavlje.)
3. Proučite sljedeći spisak termina s kojima smo se susretali u ovome poglavlju: doba Duha; demitologizacija; uzeće; nevolja; dvije države. S kojim biste navedenim piscima ili pokretima povezali svaki od njih: Augustin iz Hipona; Rudolf Bultmann; dispenzacionalizam; Joakim iz Fiore. (Primijetite da su dva termina povezana s jednim od pisaca ili s pokretom.)
4. Zašto je u mnogim (ali ne u svim) kršćanskim krugovima današnjice vrlo neprikladno govoriti o paklu?
5. Hoće li svi ići u raj? (Kako biste mogli odgovoriti na ovo pitanje, trebat ćete se podsjetiti na građu izloženu u 13. poglavlju.)
6. Odnosi li se kršćanska nada na sadašnjost ili na budućnost?

DODATNA LITERATURA

Za izbor primarnih izvora za ovo poglavlje vidi u ALISTER E. MCGRATH, *The Christian Theology Reader*, 2. izdanje, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 2001., poglavlje 10.

ALMOND, PHILIP C., *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

BAILIE, JOHN M., *And the Life Everlasting*, Oxford University Press, London, 1934.

BALABANSKI, VICKY, *Eschatology in the Making: Mark, Matthew, and the Didache*, Cambridge University Press, Cambridge i New York, 1997.

BEASLEY-MURRAY, GEORGE RAYMOND, *Eschatology and the New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 1988.

BRAATEN, CARL E., 'The Kingdom of God and the Life Everlasting', u Hodgson, P. i King, R. (ur.), *Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982., str. 274–298.

BULTMANN, RUDOLF, *History and Eschatology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1957.

BYNUM, CAROLINE WALKER i FREEDMAN, PAUL H., *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000.

DILSEY, EMMA, 'Degrees of Glory: Protestant Doctrine and the Concept of Rewards Hereafter', u *Journal of Theological Studies* br. 42/1991., str. 77–105.

FRANCE, RICHARD T. 'Kingdom of God', u *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford i Cambridge, MA, 1993, str. 301–304.

HAYES, ZACHARY, *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology*, Michael Glazier, Washington, DL, 1989.

HELLWIG, MONIKA, *What are They Saying about Death and Christian Hope?*, Paulist Press, New York, 1978.

KIRK, KENNETH E., *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, Longmans, London, 1931.

KÖNIG, ADRIO, *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-centered Approach*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.

KVANVIG, JONATHAN L., *The Problem of Hell*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

LINCOLN, ANDREW T., *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

MACCULLOCH, J. A., *The Harrowing of Hell*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1930.

MARSHALL, CYNTHIA, *Last Things and Last Plays: Shakespearean Eschatology*, Souther Illinois University Press, Carbondale, IL, 1991.

MARTIN, JAMES, *The Last Judgement in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*, Oliver & Boyd, London, 1963.

MINEAR, PAUL, *Christian Hope and the Second Coming*, Fortress Press, Philadelphia, 1974.

MOLTMANN, JÜRGEN, *Theology of Hope On the Grounds and Implications of a Christian Eschatology*, Harper & Row, New York, 1968.

MOORHEAD, JAMES H., *World Without End: Mainstream American Protestant Visions of the Last Things, 1880–1925*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

NIEBUHR, H. RICHARD, *The Kingdom of God in America*, Harper & Row, New York, 1959.

PHAN, PETER C., *Eternity in Time: A Study of Karl Rahner's Eschatology*, Associated University Press, London, 1988.

QUISTORP, HEINRICH, *Calvin's Doctrine of the Last Thing*, John Knox Press, Richmond, VA, 1955.

RATZINGER, JOSEPH, *Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1989.

ROBINSON, J.A.T., *In the End God*, Collins, London, 1968.

ROWLAND, CHRISTOPHER C., *The Open Heaven: A Study of the Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, New York, 1982.

RUSSELL, JEFFREY B., *A History of Heaven*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997.

SANDERS, JOHN, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992.

SCHWARZ, HANS, *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1979.

SCHWEITZER, ALBERT, *The Quest of the Historical Jesus*, 3. izd., A.&C. Black, London, 1954.

STENDAHL, KRISTER (ur.), *Immortality and Ressurection*, Macmillan, New York, 1965.

WAINWRIGHT, GEOFFREY, *Eucharist and Eschatology*, 2. izd., Epworth Press, London, 1978.

WEISS, JOHANNES, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, SCM Press, London, 1971.

WILKS, MICHAEL, *Prophecy and Eschatology*, Published for the Ecclesiastical History Society by Blackwell Publishers, Oxford, 1994.

WITHERINGTON III, BEN, *Jesus, Paul and the End of the World*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992.

RJEČNIK TEOLOŠKIH POJMOVA

Slijedi kratko objašnjenje niza stručnih pojmova s kojima se čitatelj vrlo vjerojatno susretao čitajući djela koja se tiču kršćanstva općenito ili kršćanske teologije u užem smislu. Velik broj pojmova detaljno je objašnjen na stranicama ove knjige.

Heretičko stajalište prema kojemu je Isus, za vrijeme svoga djelovanja, (obično se misli na njegovo krštenje), 'usvojen' za Sina Božjega, za razliku od pravovjernog učenja prema kojem je Isus po svojoj naravi Sin Božji od trenutka njegova začeća.	*adopcionizam*
Proces obnavljanja Crkve koji se posebno povezuje uz Papu Ivana XXIII i Drugi vatikanski koncil (1962.–5.). Tu je talijansku riječ moguće prevesti kao 'posadašnjenje' ili 'obnova', a odnosi se na proces teološke, duhovne i institucijske obnove i posadašnjenja, što je bio plod rada toga Koncila.	*aggiornamento*
Usko vezana uz grad Aleksandriju u Egiptu, ta je patristička filozofska škola znamenita po svojoj kristologiji (koja je posebno naglašavala Kristovo božanstvo) i svojoj metodi tumačenja biblijskih tekstova (primjena alegorijskih egzegetskih metoda). Konkurentni pristup veže se uz Antiohiju.	*Aleksandrijska škola*
Termin izveden od grčke riječi za 'ponovno krštenje', a upotrebljavao se za označavanje radikalnog krila reformacije u šesnaestom stoljeću, koje je bilo utemeljeno na misliocima kao što su Menno Simons i Baltazar Hubmaier.	*anabaptizam*
Teorija koja je bila usko povezana s Tomom Akvinskim, a odnosila se na postojanje korespondencije ili analogije između stvorenog reda i Boga, što je bio rezultat božanskog stvaralaštva. Ta ideja pruža teoretsku opravdanost tvrdnji da je moguće na temelju poznatih stvari i odnosa unutar prirodnog poretka donositi sudove o Bogu.	*analogija bitka (analogia entis)*
Teorija koja je bila usko povezana s Karlom Barthom, a prema kojoj je svaka analogija između stvorenog poretka i Boga uspostavljena isključivo na temelju Božjeg samootkrivenja.	*analogija vjere (analogia fidei)*
Patristička filozofska škola, usko vezana uz grad Antiohiju u današnjoj Turskoj, glasovita po svojoj kristologiji (koja je posebno naglašavala Kristovu ljudskost) i po svojoj metodi tumačenja biblijskih tekstova (primjena doslovnih egzegetskih metoda). Konkuretni pristup za oba ova teološka područja veže se uz Aleksandriju.	*Antiohijska škola*

antipelagijevski spisi	Augustinovi spisi vezani uz pelagijansku kontroverzu, u kojima je on branio svoje stajalište o milosti i opravdannju. Vidi 'pelagijanizam'.
antropomorfizam	Sklonost prema pripisivanju ljudskih odlika (kao što su, naprimjer, ruke ili ramena) ili drugih ljudskih karakteristika Bogu.
apofatički	Termin koji se odnosi na osobit stil teologije, kojim se tvrdi da se Boga ne može spoznati uz pomoć ljudskih kategorija. 'Apofatički' (od grčke riječi *apophasis* – 'negacija' ili 'nijekanje') pristupi teologiji posebno su vezani uz monašku tradiciju Istočne, Pravoslavne crkve.
Apoftegmata	Termin koji se odnosi na zbirku monaških spisa često nazivanih 'Izreke pustinjskih otaca'. Spisi često imaju oblik sažetih i jezgrovitih izreka, koje odražavaju precizne i praktične upute, karakteristične za te pisce.
apokaliptičan	Stil pisanja ili religijski pogled općenito, usmjeren na posljednje stvari i kraj svijeta, koji često poprima oblik viđenjâ sa složenim simbolizmom. Knjiga proroka Danijela (Stari zavjet) i Otkrivenje (Novi zavjet) primjeri su takvoga pisanja.
apologetika	Područje kršćanske teologije usmjereno na obranu kršćanske vjere, posebice putem racionalnog opravdavanja kršćanskog vjerovanja i nauka.
apostolsko doba	Razdoblje kršćanske Crkve, prema mnogima određujuće, omeđeno Kristovim uskrsnućem (oko 35 g. n.e.) i smrću posljednjeg apostola (oko 90? n.e.). Ideje i djelovanja u tom razdoblju u mnogim su se crkvenim krugovima naširoko smatrali normativnima, barem u određenom smislu i u određenom stupnju.
apropriacija	Termin koji se odnosi na nauk o Bogu, a kojim se ustvrđuje da dok su sve tri osobe Trojstva djelatne u svim djelima Trojedinoga Boga prema van, primjereno je smatrati tâ djelovanja kao poseban čin jedne od božanskih osoba. Primjereno je tako čin stvaranja pripisati Ocu ili čin otkupljenja Sinu, unatoč činjenici da su sve tri osobe prisutne i djelatne u oba čina.
arijanizam	Vodeća ranokristološka hereza koja je Krista, negirajući mu božanski status, smatrala vrhovnim Božjim stvorenjem. Arijanska je kontroverza imala izuzetnu važnost u razvoju kristologije za vrijeme četvrtoga stoljeća.
asketizam	Termin kojim se označava niz oblika samodiscipline koje kršćani primjenjuju u svrhu produbljivanja svog znanja i predanosti Bogu. Termin dolazi od grčke riječi *askesis* (disciplina).
barthovski	Pridjev kojim se opisuju teološki stavovi švicarskoga teologa Karla Bartha (1886.–1968.), koji je značajan prvenstveno po svome naglašavanju prvenstva objave i njene usredotočenosti na Isusa Krista. Termini 'neo-ortodoksija' i 'dijalektička teologija' često se upotrebljavaju u ovom kontekstu.

Izričaj koji se, posebice u rimokatoličkoj teologiji, upotrebljava za potpuno viđenje Boga, a koje je izabranima omogućeno samo nakon smrti. Neki su mislioci, međutim, uključujući Tomu Akvinskoga, naučavali da je takva vizija bila moguća i nekim pojedincima, kao što su bili Mojsije i Pavao, još za njihova života.	*blažena vizija*
Zbirni termin kojim se označavaju osam obećanja blaženstava kojima započinje Govor na gori (Matej, 5, 3–11). Primjeri uključuju: 'Blago čistima srcem: oni će Boga gledati', te 'Blago mirotvorcima: oni će se sinovima Božjim zvati!'.	*Blaženstva*
Vidi '*perihoreza*'.	*circumincessio*
Termin kojim se označava Evanđelje po Ivanu. Termin ističe značajan literarni i teološki karakter ovoga Evanđelja, što ga razlikuje od ustaljenih struktura u prva tri Evanđeljâ, koja su poznata i kao sinoptička Evanđelja.	*Četvrto Evanđelje*
Termin kojim se označavaju vjerovanja grupe engleskih pisaca, posebice tijekom sedamnaestog stoljeća, a čiji je racionalizam prethodio mnogim idejama prosvjetiteljstva. Termin se često odnosi na takvo gledište o Bogu gdje se prihvaća ideja božanskog stvaranja, ali se ipak odbacuje ideja o stalnome božanskom djelovanju u svijetu.	*deizam*
Filozofska škola koja se u četrnaestom stoljeću razvila u Nizozemskoj, a posebno je vezana uz Geerta Grootea (1340.–84.) i Tomu Kempenca (1380.–1471.). Osobitu je važnost pridavala nasljedovanju Kristove ljudskosti. *Nasljedovanje Krista* napoznatije je djelo koje je nastalo unutar te škole.	*Devotio moderna*
Termin kojim se označavaju rana gledišta švicarskog teologa Karla Bartha (1886.–1968.), a naglašava se 'dijalektiku' između Boga i čovječanstva.	*dijalektička teologija*
Rana kristološka hereza koja je Isusa Krista smatrala potpuno božanskim bićem, koje je samo imalo ljudski 'izgled'.	*doketizam*
Oblik hvalospjeva, često povezan s formalnim kršćanskim štovanjem. 'Doksološki' pristup teologiji naglašava važnost hvalospjeva i bogoštovlja u teološkim razmatranjima.	*doksologija*
Pokret, nastao u rimskoj Sjevernoj Africi u četvrtom stoljeću, koji je razvio rigorozno gledište o Crkvi i sakramentima.	*donatizam*
Izričaj koji se općenito odnosi na nauk o dvije Kristove naravi, ljudskoj i božanskoj. Povezani termini su: 'Kalcedonska definicija', 'hipostatska unija'.	*dvije naravi, nauk o*
Rana kristološka hereza koja je Isusa Krista smatrala potpuno ljudskim bićem, priznavajući ipak da je posjedovao određene karizmatske darove kojima se razlikovao od drugih ljudi.	*ebionizam*

egzegeza	Znanost o tumačenju tekstova, najčešće usko vezana uz tumačenje Biblije. Termin ‘biblijska egzegeza’ u osnovi znači ‘proces tumačenja Biblije’. Posebne tehnike koje se primjenjuju pri egzegezi Svetoga Pisma najčešće se nazivaju ‘hermeneutikom’.
egzemplarizam	Poseban pristup Kristovu otkupiteljskom djelu, koji naglašava moralni i religijski primjer koji je Isus Krist pružio vjernicima.
ekleziologija	Dio kršćanske teologije koji se bavi teorijom o Crkvi.
Engleska književnost srednjeg razdoblja	Književnost koja je stvarana na engleskom jeziku u razdoblju od normanske invazije 1066. godine, do otprilike 1485. godine.
Engleska književnost starijeg razdoblja	Engleska književnost u razdoblju od 750. godine do normanske invazije 1066. godine.
eshatologija	Dio kršćanske teologije koji se bavi ‘posljednjim stvarima’, posebice idejama o uskrsnuću, paklu i vječnom životu.
euharistija	Termin koji se u ovoj knjizi odnosi na sakrament, također poznat pod nazivima ‘misa’, ‘Večera Gospodnja’ i ‘Sveta pričest’.
evangelikalni / evanđeoski	Termin koji se prvotno odnosio na reformacijske pokrete, posebno one u Njemačkoj i Švicarskoj 1510-ih i 1520-ih, dok danas označava pokret, posebno u teologiji na engleskome govornom području, koji najviši autoritet pridaje Pismu i otkupiteljskom značenju Kristove smrti.
fideizam	Takvo razumijevanje kršćanske teologije koji odbacuje potrebu (ili, ponekad, mogućnost) kritikâ ili procjenâ na temelju izvora koji se nalaze izvan same kršćanske vjere.
Filokalija	Grčka riječ (doslovno znači ‘ljubav prema ljepoti’), a općenito se odnosi na dvije antologije grčkih duhovnih djela: na izvode iz Origenovih djela, ili na zbirku spisâ koju su sastavili Makarije Korintski (1731.–1805. Nap. lektora.) i Nikodem sa Svete Gore (Poznat i kao Nikodem Hagioritski, monah s Atosa (‘Svete Gore’) (1748.–1819.). Nap. lektora.) u osamnaestom stoljeću.
fundamentalizam	Oblik američkoga protestantskog kršćanstva koji osobito naglašava nepogrješivost Biblije i autoritet koji iz toga proizlazi.
hermeneutika	Načela koja se nalaze u temeljima tumačenja, ili egzegeze, teksta, osobito Svetoga Pisma, a posebno u odnosu na njegovu današnju primjenu.
hesihazam	Tradicija, usko povezana s Istočnom crkvom, koja posebnu važnost pridaje ideji ‘unutrašnjeg mira’ (grčki: *hesychia*) kao načinu postizanja vizije Boga. Posebno se veže uz pisce kao što su Simeon Novi Bogoslov i Grigorije Palamas.

Nauk o jedinstvu božanske i ljudske naravi u Isusu Kristu, ali s naglaskom na različitosti tih dviju supstancija.	*hipostatska unija*
Grčki termin koji doslovno znači 'od iste biti', a u četvrtom se stoljeću naširoko upotrebljavao za označavanje glavne struje kristološkog vjerovanja da je Isus Krist bio 'istobitan s Bogom'. Termin je izazivao polemike, jer je bio je usmjeren protiv arijevskoga stajališta po kojemu je Krist 'slične biti (*homoiousios*)' s Bogom. Vidi i 'konsupstancijalan'.	*homoousion*
U strogom smislu riječi, intelektualni pokret povezan s europskom renesansom. U srcu pokreta nije ležao (kako bi se to dalo naslutiti iz modernog značenja te riječi) niz sekularnih ili sekulariziranih ideja, već novo zanimanje za kulturna dostignuća antike. Ta su se dostignuća smatrala osnovnim izvorom za obnovu europske kulture i kršćanstva za vrijeme renesanse.	*humanizam*
Skup vjerovanja i vrijednosti, najčešće sekularnih, koji upravljaju djelovanjem i stavovima društva ili grupe ljudi.	*ideologija*
Neodrređen termin koji se odnosi na pristup duhovnosti što ga je razvio Ignacije Loyola (1491.–1556.), u svome djelu *Duhovne vježbe*.	*Ignacijska duhovnost*
Svete slike, osobito one koje predstavljaju Isusa Krista, a koje igraju važnu ulogu u pravoslavnoj duhovnosti u smislu 'prozora prema božanskomu'.	*ikone*
Termin koji se odnosi na Božje preuzimanje ljudske naravi na sebe, u osobi Isusa Krista. Pojam 'inakarnacionalizam' često se upotrebljava za teološke pravce koji su posebnu važnost pridavali Božjem utjelovljenju.	*inkarnacija / utjelovljenje*
Premda se taj termin prvenstveno odnosi na priznavanje grijeha, tijekom šesnaestog stoljeća poprimio je i značenje dokumenta koji objedinjuje vjerska načela protestantskih crkava, kao što je luteransko Augsburško vjeroispovijedanje (1530.) koje objedinjuje ideje ranog luteranstva, te reformirano Prvo helvetsko vjeroispovijedanje (1536.).	*ispovijedanje / vjeroispovijedanje*
Njegovanje navike uma kojom pojedinac za cilj ima odbaciti ovisnost o zemaljskim stvarima, osjećajima ili brigama. Time se ne želi reći kako su te zemaljske stvari zle; naglasak je prije na tome da one imaju moć zarobiti pojednica ne prihvati li ih se s pravilnim stavom. Izdvojenost predstavlja njegovanje osjećaja neovisnosti o svijetu, tako da on ne postane preprekom između pojedinca i Boga.	*izdvojenost* Engl. *detachment*, nap. prev.
Službena deklaracija Kalcedonskog koncila u kojoj se tvrdi da Isus Krist ima dvije naravi: ljudsku i božansku.	*Kalcedonska definicija*
Dvoznačan termin, koji se veže uz dva zasebna značenja. Prvo, odnosi se na religijske ideje vjerskih/religijskih tijela (kao što je Reformirana crkva) i pojedince (kao što je Theodore Beza) na koje je snažno utjecao Jean Calvin	*kalvinizam*

ili njegovi spisi. Drugo, termin se odnosi na vjerske ideje samoga Jeana Calvina. Premda je prvi smisao daleko uobičajeniji, sve je prihvaćeniji stav da ovaj termin nije u potpunosti točan.

Kapadocijski oci	Kolektivni termin kojim se označavaju tri velika pisca patrističkog razdoblja koji su pisali na grčkom jeziku: Bazilije iz Cezareje, Grgur Nazijanski i Grgur iz Nise, a djelovali su u kasnome četvrtom stoljeću. ‘Kapadocija’ je područje u Maloj Aziji (današnja Turska) u kojoj su ti pisci djelovali.
karizma, karizmatski	Niz termina posebno povezanih s darimâ Duha Svetoga. U srednjovjekovnoj teologiji termin ‘karizma’ označavao je duhovni dar koji su pojedinci dobivali milošću Božjom. Od ranog dvadesetog stoljeća, termin ‘karizmatski’ počeo je označavati one stilove u teologiji i bogoštovlju koji posebnu važnost pridaju neposrednoj prisutnosti i iskustvu Duha Svetoga.
karizmatski pokret	Oblik kršćanstva koji posebnu važnost pridaje osobnom iskustvu Duha Svetoga u životu pojedinca i zajednice, često povezivan s različitim ‘karizmatskim’ pojavama, kao što je govorenje u jezicima.
kartezijanizam	Filozofski nazor usko vezan uz Renéa Descartesa (1596.–1650.), s posebnim naglaskom na razlikovanje između spoznavatelja i objekta spoznaje, te uz tezu da je postojanje pojedinačnog mislećeg jastva prava početna točka filozofskog mišljenja.
katarza	Proces čišćenja ili pročišćenje kojim se pojedinac oslobađa od prepreka duhovnom rastu i razvoju.
katekizam	Popularan priručnik kršćanskog nauka, najčešće u obliku pitanja i odgovora, namijenjen za podučavanje u vjeri.
katolički	Pridjev koji se odnosi na univerzalnost Crkve u mjestu i vremenu, a također i na određeni crkveni entitet (poznat i pod nazivom Rimokatolička crkva) koji naglašava ovaj aspekt.
kenotizam	Oblik kristologije koji naglašava Kristovo ‘ostavljanje’ određenih božanskih atributa pri inkarnaciji, ili njegovo ‘sebelišavanje’ od barem nekih božanskih atributa, posebice sveznanja i svemoći.
kerygma	Termin kojim su se osobito služili Rudolf Bultmann (1884.–1976.) i njegovi sljedbenici, a odnosi se na ključnu novozavjetnu poruku ili navještaj o značaju Isusa Krista.
koncilijarizam	Takvo razumijevanje crkvenoga ili teološkog autoriteta koje naglašava ulogu ekumenskih koncila.
konsupstancijalan	Latinski termin izveden iz grčke riječi *homoousios*, što doslovno znači ‘od

iste supstancije'. Terminom se potvrđuje potpuno božanstvo Isusa Krista, posebice u suprotnosti s arijanskim shvaćanjem.	
Termin koji se odnosi na teoriju o stvarnoj prisutnosti, posebice vezan uz Martina Luthera, kojim se tvrdi da je supstancija euharistijskog kruha i vina dana zajedno sa supstancijom tijela i krvi Kristove.	*konsupstancijacija*
Oblik molitve, različit od meditacije, u kojem pojedinac izbjegava ili minimalizira uporabu riječi ili slika, a u svrhu izravnog doživljavanja Božje prisutnosti.	*kontemplacija*
Dio kršćanske teologije koji se bavi identitetom Isusa Krista, a posebice pitanjem odnosa između njegove božanske i ljudske naravi.	*kristologija*
Pokret, naročito vezan uz Njemačku devetnaestog stoljeća, koji je naglašavao kontinuitet između religije i kulture, a posebno se razvio u razdoblju između djelovanja F. D. E. Schleiermachera i Paula Tillicha.	*liberalni protestantizam*
Pisani tekst i uspostavljeni oblici javnog bogosluženja, posebice euharistije. U grčkoj Pravoslavnoj crkvi riječ 'liturgija' često označava 'euharistijsku liturgiju'.	*liturgija*
Termin grčkoga podrijetla, a znači 'riječ'. Imao je ključnu ulogu u razvoju patrističke kristologije. Isusa Krista smatralo se 'riječju Božjom'; postavljalo se pitanje u odnosu na posljedice takvoga stava, a posebno na način na koji se božanski 'logos' u Isusu odnosio prema njegovoj ljudskoj prirodi.	*logos*
Religijske ideje usko vezane uz Martina Luthera, a osobito one koje su izražene u *Malom katekizmu* (1529.) i *Augsburškom vjeroispovijedanju* (1529.).	*luteranizam*
Kruto fatalističko stajalište čiji je začetnik bio Mani, a zagovarao ga je i Augustin iz Hipona u svome ranom razdoblju. Manihejsko učenje razlikuje između dva različita božanstva, jedno se shvaća kao zlo, a drugo kao dobro. Zlo se tako smatra izravnom posljedicom utjecaja zlog božanstva.	*maniheizam*
Oblik molitve, različit od kontemplacije, pri kojemu se um uz pomoć slikovitih sadržaja (kao onih iz Svetoga pisma) usredotočuje na Boga.	*meditacija*
Višeznačan termin, moguće mu je pripisati niz značenja. U svome najznačajnijem smislu odnosi se na jedinstvo s Bogom, shvaćeno kao krajnji cilj kršćanskog života. To se jedinstvo ne promišlja u racionalnim ili intelektualnim okvirima, već više u kontekstu izravne svijesti ili iskustva o Bogu.	*misticizam*
Trinitarna hereza prema kojoj su tri osobe Trojstva različiti 'modusi' Trojedinoga Boga. Prema tipičnom modalističkom stajalištu, Bog se razumijeva kao djelatni Otac u stvaranju, kao Sin u otkupljenju, te kao Duh u posvećenju.	*modalizam*

Molitva Isusu	Molitva čija je osnovna forma sadržana u riječima: 'Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj mi se.' To se može shvatiti i kao adaptacija riječi koje je Isusu uputio slijepac na ulazu u Jerihon (Luka 18, 38). Ta je molitva svoju široku primjenu našla u pravoslavnoj duhovnosti, često popraćena određenim držanjima tijela, kao što je osobit način disanja.
monofizitizam	Nauk prema kojemu Krist ima samo božansku narav (od grčkih riječi *monos*, jedan i *physis*, narav). To se stajalište razlikovalo od pravovjernog gledišta kojega je zastupao Kalcedonski koncil (451.), a prema kojemu Krist ima dvije naravi, božansku i ljudsku.
neo-ortodoksija	Termin kojim se označava opće stajalište Karla Bartha (1886.–1968.), osobito način na koji se odnosio prema teološkoj problematici iz razdoblja reformirane ortodoksije.
oci	Drugi naziv za 'patrističke pisce'.
ontološki argument	Termin kojim se označava jedan od argumenata za Božje postojanje, osobito povezan sa skolastičkim teologom Anselmom Canterburyjskim.
opravdanje po vjeri, nauk	Dio kršćanske teologije koji se bavi načinom na koji je grješniku moguće pristupiti u zajedništvo s Bogom. Ovaj je nauk bio među najznačanijima za vrijeme reformacije.
ortodoksija	Termin koji se upotrebljava u raznim smislovima, od kojih su sljedeći najvažniji: ortodoksija u značenju 'ispravnog vjerovanja', za razliku od hereze; Ortodoksija (Pravoslavlje) kao oblik kršćanstva koji je dominantan u Rusiji i Grčkoj; ortodoksija kao pokret unutar protestantizma, posebice u kasnome šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, a koji je naglašavao potrebu za doktrinarnim definicijama.
parousia	Grčka riječ koja doslovno znači 'dolazak' ili 'pristizanje', a odnosi se na drugi Kristov dolazak. Pojam *parousie* predstavlja značajan aspekt kršćanskog razumijevanja 'posljednjih stvari'.
patripasijanizam	Teološka hereza nastala u trećem stoljeću, usko vezana uz pisce kao što su Noecije, Prakseja i Sabelije, a koja se temelji na uvjerenju da je Otac patio kao Sin. Drugim riječima, Kristovu patnju na križu treba smatrati i Očevom patnjom. Prema tim piscima, jedina razlika u Bogu jest slijed modusa ili operacija, tako da su Otac, Sin i Duh tek različiti modusi bitka, ili izrazi, istovjetnoga temeljnog božanskog bića.
patristički	Pridjev kojim se označavaju prva stoljeća povijesti Crkve, odnosno razdoblje koje je slijedilo nakon novozavjetnih spisa ('patrističko razdoblje'), ili se misli na pisce, mislioce iz tog razdolja ('patristički pisci'). Mnogi smatraju da se ovo razdoblje treba smjestiti unutar godina od 100. – 451. (drugim

riječima, razdoblje od dovršetka svetopisamskih spisa do početka Kalcedonskog koncila).	
Shvaćanje prema kojemu su ljudi u stanju postići svoje spasenje, što je dijametralno suprotno stajalištu Augustina iz Hipona. Osobita važnost pridaje se ulozi ljudskog djelovanja, a ne ističe se ideja o božanskoj milosti.	*pelagijanizam*
Termin koji se odnosi na nauk o Trojedinome Bogu, a još se često naziva i *circumincessio*. U osnovi pojma leži ideja da sve tri osobe Trojstva međusobno sudjeluju u životu drugih osoba Trojstva, te da nijedna nije izdvojena ili odijeljena od djelovanja drugih osoba.	*perihoreza*
Uobičajeni naziv za pet 'argumenata za Božje postojanje', koji se odnose na učenje Tome Akvinskoga.	*Pet putova*
Pristup kršćanstvu, posebice vezan uz njemačke pisce sedamnaestog stoljeća, koji naglašava osobno vjerničko življenje i potrebu za svetošću kršćanskog života. Na engleskom govornom području ovaj je pokret možda najpoznatiji u formi metodizma.	*pijetizam*
Engleski termin kojega je 1526. godine izvorno skovao William Tyndale kako bi preveo latinski pojam *reconciliatio*, koji je od tog vremena poprimio razvijenija značenja 'Kristovo djelo' ili 'blagoslovi koje vjernici dobivaju Kristovom smrću i uskrsnućem'.	*pomirenje /okajanje* Engl. *atonement*. Termini *atonement* i *reconciliation* nisu uvijek sinonimi, stoga je ponegdje *atonement* prevedeno s 'okajanje'. Nap. lektora.
Teološki pokret, naročito vezan uza Sveučilište Duke i Yale Divinity School u 1980-im, koji je kritizirao liberalno oslanjanje na ljudsko iskustvo, a ponovno je aktualizirao poimanje tradicije zajednice kao vodećeg utjecaja u teologiji.	*postliberalizam*
Opći kulturni razvoj, osobito u Sjevernoj Americi, koji je nastao kao posljedica sveopćega gubljenja povjerenja u univerzalna racionalna načela prosvjetiteljstva.	*postmodernizam*
Izričaj koji se, naročito u devetnaestom stoljeću, odnosio na povijesnu osobu Isusa Krista, za razliku od kršćanskog tumačenja te osobe, onako kako je ona predstavljena posebno u Novome zavjetu i kršćanskim vjerovanjima.	*povijesni Isus*
Pristup povijesnim tekstovima, uključujući i Bibliju, prema kojemu se ispravno značenje može ustvrditi samo na temelju povijesnih okolnosti u kojima je tekst pisan.	*povijesno-kritička metoda*
Grčka riječ, koja doslovno znači 'djelovanje', a usvojio ju je Karl Marx kako bi naglasio važnost djelovanja u odnosu na mišljenje. To pridavanje važnosti 'praxisu' imalo je značajan utjecaj na teologiju oslobođenja u Latinskoj Americi.	*praxis*

prosvjetiteljstvo	Termin kojim se od devetnaestog stoljeća nadalje posebna važnost pridaje ljudskom razumu i autonomiji, a bio je karakterističan za većinu zapadnoeuropske i sjevernoameričke misli u osamnaestom stoljeću.
protestantizam	Termin koji se počeo upotrebljavati nakon carskog sabora u Speyeru (1529.), kako bi se označili oni koji su 'protestirali' protiv praksi i vjerovanja Rimokatoličke crkve. Prije 1529., ti su pojedinci i skupine sebe nazivali 'evangelicima'.
Quadriga	Latinska riječ koja se odnosi na 'četverostruko' tumačenje Svetoga pisma, prema njegovim doslovnim, alegorijskim, tropološko-moralnim, i anagogijskim smislovima.
radikalna reformacija	Termin koji se sve češće upotrebljava u odnosu na anabapatistički pokret, drugim riječima, odnosno, na ono reformacijsko krilo koje je otišlo još dalje od Lutherova i Zwinglijeva učenja, posebice što se tiče nauka o Crkvi.
Reformirani	Termin koji označava teološku tradiciju što svoju inspiraciju crpe iz djela Jeana Calvina (1510.–1564.) i njegovih nastavljača. Danas se uporaba ovoga termina preferira u odnosu na termin 'kalvinist'.
sabelijanizam	Rana trinitarna hereza prema kojoj su tri osobe Trojstva različita povijesna očitovanja jednoga Boga. Općenito se smatra jednim od oblika modalizma.
sakrament	Crkvena služba ili obred za kojega se smatralo da je ustanovljen od strane samoga Isusa Krista. Iako rimokatolička teologija i crkvena praksa priznaju sedam sakramenata (krst, potvrda, euharistija, pokora, ženidba, sveti red i bolesničko pomazanje), protestantski teolozi općenito zastupaju stajalište da se u Novom zavjetu mogu pronaći tek dva (krst i euharistija).
saleški /salezijanski	Ono što se odnosi na Franju Saleškog (1567.–1622.) ili na organizacije koje se temelje na njegovim idejama i vrijednostima. Najznačajnija salezijanska grupa je Družba sv. Franje Saleškoga, utemeljena 1859.
shizma	Namjerni raskid s jedinstvom Crkve, oštro osuđen od strane utjecajnih pisaca u ranoj Crkvi, kao što su Ciprijan i Augustin.
sinoptička Evanđelja	Termin koji se odnosi na prva tri Evanđelja (Matej, Marko i Luka). Termin (izveden od grčke riječi *synopsis*, 'sažetak') odnosi se na način na koji se ta tri Evanđelja mogu promatrati kao prikazi sličnih 'sažetaka' života, smrti i uskrsnuća Isusa Krista.
sinoptički problem	Akademsko pitanje o međusobnom odnosu triju sinoptičkih Evanđelja. Možda je najuobičajeniji pristup odnosu među trima sinoptičkim Evanđeljima teorija o 'dva izvora', prema kojoj su Matej i Luka upotrebljavali Marka kao izvor, dok su takoder crpili i iz drugoga izvora (obično poznatoga kao

‘Q’). Postoje i druge mogućnosti: naprimjer, Grisebachova hipoteza, prema kojoj je Matejevo Evanđelje najprije napisano, a slijedili su ga Luka i, potom, Marko.	
Osobit pristup kršćanskoj teologiji, vezan naročito uza srednji vijek, koji posebnu važnost pridaje racionalnom opravdanju i sustavnom prikazu kršćanske teologije.	*skolastika*
Dio kršćanske teologije koji se bavi naukom o spasenju (grčki: *soteria*).	*soteriologija*
Teorija, naročito vezana uz reformacijske teologe, prema kojoj crkvene prakse i vjerovanja treba temeljiti na Svetome pismu. Ništa što nije moguće podržati Pismom ne smije biti obvezujućim za vjernika. Izričaj *sola scriptura*, ‘samo Pismom’, sažima to načelo.	*Svetopisamsko načelo*
Takav pristup povijesti religija, a posebice kršćanskim počecima, koji se razvojnim tijekovima Staroga i Novog zavjeta služi kao odgovorima pri susretu s drugim religijama, primjerice s gnosticizmom.	*škola povijesti religija*
Izričaj posebice vezan uz Ivana od Križa, a odnosi se na način na koji je duša privučena bliže Bogu. Ivan razlikuje ‘aktivnu’ noć (u kojoj vjernik aktivno djeluje u procesu približavanja prema Bogu), te ‘pasivnu’ noć u kojoj Bog djeluje, a vjernik je pasivan.	*Tamna noć duše*
Termin kojega je skovao Leibniz, a odnosi se na teoretsko opravdanje Božje dobrote u suočenju s pristunošću zla u svijetu.	*teodiceja*
Premda se ovaj izričaj upotrebljavao za određenje bilo kojega teološkog pokreta koji posebnu važnost pridaje oslobađajućem utjecaju evanđelja, on se od 1960. godine odnosi na pokret koji se razvio u Latinskoj Americi, a naglašava ulogu političkog djelovanja i usmjeren je prema političkom oslobođenju od siromaštva i ugnjetavanja.	*teologija oslobođenja*
Kontroverzno učenje, koje neki smatraju herezom, nastalo u šestom stoljeću, vezano uz Ivana Maksencija i slogan ‘jedan od Trojstva bio je raspet’. Taj je slogan moguće protumačiti na pravovjeran način i branio ga je, naprimjer, Leoncije Bizantski. No neki su ga oprezniji pisci, također i papa Hormizda († 523.), smatrali potencijalno obmanjujućim i zbunjujućim, te se iskaz postepeno prestao upotrebljavati.	*teopasijanizam*
Doslovno, ‘Bogorodica’. Grčki termin obično se odnosio na Mariju, majku Isusovu, s namjerom da osnaži središnju spoznaju nauka o utjelovljenju, to jest, da je Isus Krist nitko drugi do Bog. Termin su naširoko upotrebljavali pisci unutar Istočne crkve, posebice u razdoblju oko Nestorijeve kontroverze, a nastojalo se izraziti i Kristovo božanstvo i stvarnost utjelovljenja.	*theotokos*

transsupstancijacija	Nauk prema kojemu se kruh i vino u euharistiji pretvaraju u tijelo i krv Kristovu, zadržavajući svoju vanjsku pojavnost.
Trojedini Bog / Trojstvo	Distinktivni kršćanski nauk o Bogu, koji odražava kompleksnost kršćanskog doživljavanja Boga. Ovaj se nauk često sažima u kratkim načelima, kao naprimjer, 'tri osobe, jedan Bog'.
vjerovanje / credo	Formalna definicija ili sažetak kršćanske vjere, koje je zajedničko svim kršćanima. Najvažnija su ona koja su općenito poznata pod nazivima Apostolsko vjerovanje i Nicejsko vjerovanje.
Vulgata	Latinski prijevod Biblije, koji najvećim dijelom potječe od sv. Jeronima, a na kojemu se uglavnom temelji srednjovjekovna teologija.
zwinglijevstvo	Termin koji se općenito upotrebljava u odnosu na misao Huldrycha Zwinglija, ali često se odnosi specifično na njegova gledišta o sakramentima, posebice na 'stvarnu prisutnost' (koja je, za Zwinglija, bila više 'stvarna odsutnost').

KAZALO IMENA

Abélard, Pierre 63, 128, 155, 157, 166, 357, 403, 406, 411, 413, 414
Albert Veliki 63
Aleksandar Haleški 157
Alston, William P. 207, 225, 226
Altizer, Thomas J. J. 151, 280
Ambrozije Milanski 44, 59, 183, 197, 494, 545
Ames, William 106
Amfilohije iz Ikonija 307
Amyraut, Moses 452
Andrewes, Lancelot 40
Anselmo Canterburyjski 63, 72–73, 77, 84, 148, 167, 246–249, 275, 276, 278, 282, 371, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 537, 556
Apolinar iz Laodiceje, apolinarizam 52, 56, 351
Akvinski, Toma 29, 35, 62, 63, 64, 66, 67, 73–74, 75, 77, 78, 100, 102, 104, 117, 130, 131, 134, 138, 148, 155, 157, 160, 161, 162, 163, 189, 216, 217, 220, 225, 226, 229, 232, 233, 243, 244, 245, 246, 249–252, 253, 254, 256, 257, 258, 271, 276, 278, 282, 286–287, 288, 289, 315, 327, 406, 420, 435, 436, 437, 479, 482, 531, 549, 551, 557
Arije, arijanizam 43, 47, 49, 51, 52, 53, 56, 198, 253, 307, 319, 347–350, 379, 550, 553, 555,
Aristotel, aristotelizam 66, 68, 69, 74, 77, 78, 101, 102, 104, 134, 138, 146, 160, 163, 216, 229, 231–232, 259, 271, 275, 286, 296, 318, 501, 502, 532
Arminius, arminijanizam 451, 452
Atanazije 43, 45, 47, 51, 52, 53, 56, 59, 82, 198, 307, 308, 337, 348, 349, 350, 397, 416, 426
Augustin iz Hipona 25, 29, 35, 37, 43–44, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 63, 66, 68, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 105, 117, 124, 131, 160, 183, 189, 194, 197, 200, 203, 220, 229, 292–293, 297, 298, 300, 309–310, 319, 320, 324, 325–327, 333, 334, 336, 346, 371, 397, 398, 408, 410, 411, 420, 421, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 448–449, 456, 460, 461, 462, 463, 465, 469, 476, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 496, 504, 505, 506, 529–530, 541, 545, 547, 550, 555, 557, 558
Aulén, Gustaf 403, 404
Ayer, A. J. 238, 239

Bacon, Francis 219
Balthasar, Hans Urs von 131, 151, 167, 221, 299, 313, 362, 469, 472
Barbour, Ian G. 260, 263, 312
Barnes, Robert 56, 72, 336
Barr, James 206, 207, 210, 222, 226
Barth, Karl 23, 29, 35, 112, 119, 125, 128, 129, 140, 148, 161, 163, 165, 178, 179, 205, 207, 209, 212, 220, 221–224, 225, 226, 293, 303, 304, 312, 324, 327–329, 330, 336, 340, 362, 387–388, 409, 420, 453–454, 456, 470, 471, 485, 504, 505, 511, 516–518, 519, 520, 537, 549, 550, 551, 556
Baudrillard, Jean 135
Bauer, Walter 168
Baur F. C. 186
Baxter, Richard 106, 108, 162
Bazilije iz Cezareje 51, 53, 148, 307, 308, 319, 323, 325, 554
Bellarmine, Roberto 102, 105, 472
Bentley, Richard 262
Bergson, Henri 127
Berkeley, biskup 235, 269
Bernard iz Clairvauxa 166, 184, 531
Bernard iz Clunyja 545, 546
Beza, Theodore 104, 451, 454, 553
Biedermann, A. E. 214, 338, 365

Biel, Gabriel 67, 68
Bigne, Marguerin de la 105
Bloch, Ernst 537
Blondel, Maurice 127
Bloom, Harold 136
Bodin, Jean 218
Boetije 270
Boff, Leonardo 137, 148, 320, 336, 418, 471, 472
Bonaventura 63, 64, 157, 490
Bonhoeffer, Dietrich 210, 284, 505, 511, 516–518, 525
Bonino, José Míguez 137, 150
Borg, Marcus L. 384, 391, 507
Bornkamm, Günter 383
Bossuet, Jacques Benigne 105, 130
Boyle, Robert 219, 226
Bradwardine, Thomas 67
Brown, Raymond 344
Browne, Sir Thomas 219, 220
Brunner, Emil 151, 207, 210, 213, 221, 222, 226, 274, 328, 359, 454, 456
Buber, Martin 213, 272, 273, 274, 312
Bucer, Martin 88, 94, 96, 109, 310, 311, 465
Budé, Guillaume 72
Bulgakov, Sergej 483
Bullinger, Heinrich 90, 446
Bultmann, Rudolf 112, 160, 163, 180, 199, 200, 230, 338, 343, 344, 380–381, 383, 386, 387, 388, 389, 404, 418, 446, 471, 535–536, 537, 547, 554
Burckhardt, Jacob 64
Buren, Paul van 280
Bushnell, Horace 400
Butler, Joseph 400

Caird, George 344
Calvin, Jean 63, 72, 85, 90, 91, 92, 93–94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 117, 129, 148, 157, 160, 171, 176, 177, 183, 187, 217–219, 225, 260, 261, 262, 263, 297, 311, 327, 359, 360, 396, 407, 421, 439, 442–443, 444, 446, 447, 449–450, 451, 454, 464–466, 470, 472, 477, 508, 553, 554, 558
Camus, Albert 277
Candid iz Fulde 500
Carnap, Rudolf 237, 238
Carroll, Benajah Harvey 507
Celtis, Konrad 70
Chadwick, Henry 56, 108, 168
Chateaubriand, F. R. De 120
Chubb, Thomas 399
Ciprijan iz Kartage 37, 49, 460, 461, 462, 466, 475, 476, 487, 488, 492, 496, 505, 558
Cobb, John B. 288, 303, 313, 518, 525
Cone, James H. 139, 140, 148, 149, 294
Congar, Yves 131, 151, 167, 207, 473, 485
Crombie, I. M. 239
Crossan, John Dominic 384
Cudworth, Ralph 512

Ćiril Aleksandrijski 311, 334, 350, 351, 352, 426, 481
Ćiril Jeruzalemski 460, 481, 499

d'Ailly, Pierre 67
Daly, Mary 132
Dante Alighieri 420, 421, 505, 530–532, 539, 540, 547
Darby, John N. 538
Darwin, Charles, darwinizam 124, 254, 302, 414, 534, 562
Denney, James 341
Descartes, René 113, 230, 233, 234, 264, 374, 554
Diderot, Denis 116, 370
Didim Slijepac 182, 308
Dieckmann, Hermann 211, 212
Diodor iz Tarza 182
Dioklecijan, rimski car 53, 460, 475, 492, 496
Dionizije Areopagit 82, 163
Dodd, Charles H. 535
Dorner, Isaak August 366
Dostojevski, F. M. 277
Downing, F. G. 209, 226
Drey, Johann, Sebastian von 130
Duns Scotus, Ivan 64, 65, 66, 67, 74–75, 77, 79, 84, 160, 172, 251, 283, 494, 495, 562, 564
Durkheim, Emile 510, 511, 515–516

Ebeling, Gerhard 207, 381, 382
Edwards, Jonathan 91, 106, 109, 111, 125, 162, 172, 221, 299, 417, 452, 540
Epifanije iz Konstancije 322
Erazmo, Deziderije, Roterdamski 65, 75–76, 80, 94, 148, 185, 539
Ernesti, J. A. 118
Euklid 192, 193, 234, 373, 532
Eustatije iz Sebaste 307
Euzebije iz Cezareje 156, 360, 459

Farley, Edward 159, 171
Feliks iz Aptunge 460
Feuerbach, Ludwig 122, 204–205, 206, 214, 215, 230, 339, 513–514, 515, 516, 534
Fiddes, Paul 313, 404, 423
Flew, Anthony 239, 241, 242, 263
Florovski, Georgije 132
Forsyth, P. T. 284, 408, 409, 508
Fosdick, Harry Emerson 128
Foucault, Michel 135, 136
Franck, Sebastian 197, 466
Frazer, Sir James 186
Frei, Hans 140, 150, 151, 165, 179, 180
Freud, Sigmund 404, 408, 510, 515
Fulbert iz Chartresa 402

Gadamer, Hans-Georg 141, 193
Garrigou-Lagrange, Reginald 211
Gaunilo 247, 248, 249
Gerhard, Johann 104
Gent, Henry iz 74
German iz Konstantinopola 364
Giddens, Anthony 510, 511
Gilkey, Langdon 303, 312
Gilson, Ettiene 78, 83, 159, 189
Giovio, Paolo 64
Godescalchus iz Orbaisa 449
Gogarten, Friedrich 210
Gottschalk, vidi Godescalchus iz Orbaisa
Gore, Charles 284, 338, 366
Graves, James Robinson 507
Grebel, Conrad 91
Grgur Nazijanski 52, 53, 148, 307, 308, 323, 325, 351, 354, 427, 554
Grgur iz Nise 53, 82, 320, 323, 324, 325, 427, 554
Grgur iz Riminija 64, 67, 68, 450,
Grgur Veliki 401, 541, 542,
Gunton, Colin 226, 312, 336, 367, 395, 423
Gutiérrez, Gustavo 137, 150

Hampson, Daphne 132
Harnack, Adolf von 127, 227, 275, 322, 346, 354–355, 371, 408
Hartshorne, Charles 207, 288, 289, 303
Hauerwas, Stanley 142, 148, 150, 180, 181
Hayter, Mary 267
Hegel, G. W. H. 163, 165, 186, 230
Heidegger, Martin 135, 199, 200, 418
Henrik VIII., engleski kralj 103
Henry, Carl F. H. 143, 206, 211
Herbert, Lord od Cherburyja 189, 190
Herder, Johann G. 188
Herrmann, Wilhelm 357
Hick, John 239, 291, 358, 414, 519, 521, 523, 524, 525
Hilarije iz Poitiersa 49, 59, 334
Hipolit iz Rima 459, 543
Hirsch, Emmanuel 210
Hobbes, Thomas 190
Hodge, Charles 188
Holcot, Robert 67
Holmer, Paul 140, 141
Homjakov, Aleksej S. 132, 483
Hughes, Philip Edgcumbe 456, 541
Hugo iz Svetog Viktora 398, 489, 490
Hugolino iz Orvieta 78
Hume, David 116, 190, 237, 253, 256, 370
Hutter, Jakob 467

Ignacije Antiohijski 468, 469, 470, 471, 477, 480, 494, 553
Illingworth, J. R. 317, 318
Inocent III. 493
Irenej Lyonski 40, 43, 44, 45, 46, 47, 56, 193, 196, 198, 206, 291–292, 295, 296, 310, 318, 320, 329, 363, 364, 394, 401, 489, 543, 563

Ivan Damaščanski 59, 81, 364, 499
Izidor iz Peluzija 459, 563

Jakov VI., kralj Škotske 177
James, William 199
Jefferson, Thomas 191
Jenson, Robert 172, 312, 330–331, 336, 456, 485, 508
Jeremias, Joachim 382, 391, 508
Jerusalem, J. F. W. 371
Joakim iz Fiore 530–532, 547
Jowett, Benjamin 115
Julijan Apostata, rimski car 41, 563
Julijan iz Eklanuma 428
Juliana iz Norwicha 269
Jüngel, Eberhard 209, 281, 336
Justin Mučenik 40, 42, 44, 45, 47, 164, 188, 229, 296, 346–347, 358, 359

Kähler, Martin 379, 380, 381, 389, 391, 394
Kant, Immanuel 113, 158, 165, 192, 193, 235, 243, 248, 249, 337, 511, 523
Karlstadt, Andreas Bodenstein von 89
Käsemann, Ernst 381, 382, 446
Kasper, Walter 312, 361, 362
Katarina iz Genove 542
Kavanagh, Aidan 198, 508
Kavasila, Nikola 82
Keats, John 120, 291
Kelsey, David 140, 151, 456
Kempenac, Toma 157, 297, 395, 551
Kierkegaard, Søren 199, 230
King, Martin Luther 294
Kitamori, Kazoh 278, 279, 313
Klement Aleksandrijski 45, 156, 182, 231, 410, 541
Klement Rimski 45, 340
Knitter, Paul 358, 414, 525, 525
Konstantin, rimski car 41, 48, 53, 81, 460, 466, 473, 480
Kopernikova teorija, Kopernik 261–263
Kraemer, Hendrik 519, 521, 525
Küng, Hans 131, 151, 172, 367, 456, 477, 482, 485

Laktancije 49, 426
Lampe, G. W. H. 361, 414, 456
Lanfranc iz Beca 63
Leibniz, G. W. 113, 118, 233, 234, 373, 540, 559
Leoncije Bizantski 279, 559
Lessing, G. E. 116, 117, 370, 372, 373, 374, 375, 385, 391
Lewis, C. S. 181, 203, 204, 282, 417, 421
Lindbeck, George 140, 141, 151, 166, 179, 180, 201, 202, 212, 215
Locke, John 113, 115, 190, 234, 264, 399
Loisy, Alfred 127, 128, 150
Lombardski, Petar, vidi Petar Lombardski
Lossky, Vladimir 82, 335, 417
Lubac, Henri de 131, 469
Luther, Martin 29, 35, 67, 71, 72, 78, 85, 88, 89, 90, 92–93, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 111, 129, 157, 176, 177, 184, 185, 200, 202, 206, 210, 213, 222, 243, 244, 245, 276, 277, 278, 279, 294, 354, 396, 403, 407, 417, 419, 437, 438–442, 443, 444, 445, 446, 447, 456, 462, 463–464, 472, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 503, 504, 530, 555, 558
Lyotard, Jean-François 136

McFague, Sallie133, 259, 263, 268, 312
Mackintosh, Hugh Ross 209, 423
MacIntyre, Alasdair 140, 162, 193, 239, 423
Macquarrie, John 126, 156, 172, 207, 230, 263, 323, 331–332, 367, 394, 456
Marcion 43, 48, 174, 177, 223, 318
Marije Viktorije 309
Marx, Karl, marksizam 121, 122, 123, 124, 138, 230, 389, 510, 514–515, 516, 534, 557
Maksencije, Ivan 41, 279, 559
Melanchthon, Philip 96, 99, 100, 101, 104, 160, 338, 440, 441, 442, 443, 444, 463, 495
Merton, Thomas 164
Metod Olimpski 544, 545
Meyendorff, Jean 82, 83, 84, 195, 207, 336, 367

Möhler, Johann Adam 130, 194, 485
Moltmann, Jürgen 93, 112, 121, 276, 277, 278, 279, 281, 302, 312, 313, 336, 362, 456, 485, 537, 548
Montan, montanizam 306, 307
Müntzer, Thomas 563
Murdoch, Iris 192

Nebrija, Antonio 72
Nestorije 338, 351, 352, 354, 460, 559
Newbigin, Lesslie 509, 520, 525
Newman, John Henry 313, 210, 213
Niebuhr, H. Richard 128, 179, 227, 548
Niebuhr, Reinhold 125, 129, 133, 150, 151
Nietzsche, F. W. 137, 280, 510
Noecije 279, 322, 556
Novalis (Friedrich von Hardenburg) 120, 214

Ockham, Vilim 66, 67, 75, 84, 148, 251, 282, 283, 284,
Ogden, Schubert 263, 288
Origen 40, 43, 56, 182, 184, 260, 290, 296, 297, 346–347, 355, 401, 420, 425, 426, 503, 504, 540, 541, 544, 545, 552
Owen, John 91, 106

Packer, James I. 143, 211, 410, 423, 541
Palamas, Grigorije 62, 82, 552
Paley, William 226, 254–256, 263, 285
Pannenberg, Wolfhart 112, 166, 171, 205, 215, 227, 268, 303, 337, 338, 339, 361, 362, 363, 388–390, 456, 547
Pashazije Radbertus 500
Pavao iz Tarza 37, 138, 183, 219, 245, 343, 345, 388, 415, 416, 437, 438, 446, 447, 472, 484, 529, 551
Pavao VI. 503
Pearson, John 399
Pelagije, pelagijanizam 44, 54, 55, 56, 67, 68, 95, 171, 338, 395, 427–433, 436, 439, 448, 456, 504, 505, 550
Perkins, William 91, 106
Petar iz Akvileje 401, 494
Petar Lombardski 63, 77, 101, 160, 171, 490, 491, 494, 505
Petilijan iz Cirte 492
Pierre Abélard, vidi Abélard, Pierre
Filon Aleksandrijski 182, 187, 275
Pinnock, Clark H. 143, 206, 522
Plantinga, Alvin 172, 207, 224–226, 456, 525
Platon, platonizam 37, 42, 47, 48, 49, 66, 68, 69, 188, 203, 220, 229, 230–231, 232, 275, 296, 297, 298, 299, 300, 326, 346, 347, 371, 477, 534, 544
Polanyi, Michael 197, 263
Polkinghorne, John 220, 221, 236, 312
Popper, Karl 240–243
Prakseja 279, 322, 556

Rahner, Karl 112, 131, 151, 156, 165, 172, 303, 321, 329–330, 336, 421, 469, 470, 472, 473, 485, 496, 508, 520, 521, 522, 525
Ramsey, Arthur Michael 340
Ramsey, I. T. 258
Rashdall, Hastings 128, 413, 414
Ratramnus iz Corbie 500
Reimarus, H. S. 115, 116, 118, 187, 370, 374, 375, 376, 386
Renan, Ernst 386
Ritschl, Albrecht B. 125, 128, 214, 302, 337, 339, 377, 528, 534
Robinson, John A. T. 420, 517, 548
Rousseau, Jean-Jacques 117, 193
Ruether, Rosemary Radford 133, 148, 150
Rufin iz Akvileje 401
Ryrie, Charles C. 539

Sabelije, sabelijanizam 279, 322, 556, 558
Sanders, E. P. 383, 384, 391, 407, 446, 447, 456
Saussure, Ferdinand de 135
Schillebeeckx, Edward 131, 151, 469, 470, 485, 496, 501, 502, 503, 508
Schlegel, August William 119, 120
Schlegel, Friedrich 14
Schleiermacher, F. D. E. 35, 107, 119, 121, 124, 126, 129, 148, 158, 161, 165, 169, 170, 171, 204, 205, 214, 215, 302, 315,

327, 338, 365, 412, 413, 514, 555
Schweitzer, Albert 376, 378, 379, 391, 534, 535, 538, 538
Schwenkfeld, Caspar 197
Scofield, C. I. 538, 539
Segundo, Juan Luis 137, 486, 508
Semler, J. J. 118
Semmelroth, Otto 469, 470, 508
Simons, Menno 466, 467, 549
Scotus, Ivan Duns, vidi Duns, Scotus, Ivan
Simeon Novi Bogoslov 82, 364, 552
Smith, Wilfred Cantwell 235, 520, 525
Solovjev, Vladimir 132
Spener, Philip Jacob 107
Spinoza, Benedikt de 271
Steinbart, G. S. 371, 408, 412
Strauss, D. F. 163, 385–386, 387
Strong, Augustus H. 188
Suarez, Francisco de 102
Swete, H. B. 313, 483, 484

Taylor Jeremy 533–534
Taylor, Mark 136, 137, 151
Teilhard de Chardin, Pierre 287, 289–291, 303, 313
Terezija Avilska 470
Teodor iz Kira 545
Teodor Mopsuestijski 182, 183, 352, 353
Teofil iz Antiohije 296
Tertulijan 37, 42, 43, 45, 48, 48, 49, 56, 155, 163, 188, 229, 263, 270, 316, 317, 319, 320, 425, 426, 428, 487, 488, 504, 543
Thielicke, Helmut 538
Thomasius, Gotfried 284, 365, 366
Tillich, Paul 112, 119, 125, 126, 148, 150, 165, 201, 230, 269, 338, 358, 404, 418, 419, 555
Tindal, Matthew 115, 190, 512
Toland, John 115
Toma Akvinski, vidi Akvinski, Toma
Toma Kempenac, vidi Kempenac, Toma
Torrance, Thomas F. 223, 224, 227, 236, 304, 336
Tracy, David 126, 150, 166, 201, 518
Trenchard, John 512
Troeltsch, Ernst 389
Turrettini, François 398, 399, 451
Tyrell, George 127

Vadian (Joachim von Watt) 70
Vahanian, Gabriel 280
Valla, Lorenzo 80
Vermes, Geza 383
Vermigli, Petar Mučenik 494
Vilim Ockham, vidi Ockham, Vilim
Vincent iz Lérinsa 194, 482
Voltaire 116, 117, 118, 191

Wainwright, Geoffrey 198
Warfield, B. B. 188
Washington, Joseph 138
Webb, C. C. J. 271
Weiss, Johannes 377, 378, 534, 535
Wesley, Charles 279, 418, 452
Wesley, John 107, 115, 279, 418, 421, 507
White, Lynn Jr. 301, 312
Whitefield, George 452
Whitehead, A. N. 165, 277, 287, 288, 303
Wiesel, Elie 281, 294
Wiles, Maurice F. 356, 395
Wittgenstein, Ludwig 246, 256
Wolff, Christian 113, 115, 191
Wolterstorff, Nicholas 172, 2107, 224, 264
Wordsworth, William 119
Wrede, William 342, 378, 381
Wright, N. T. 206, 384, 391, 448, 457
Wycliffe, John 67

Yannaras, Christos 132, 149

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von 107, 365, 477
Zizioulas, Ioannis 132, 471, 472
Zlatousti, Ivan 419, 427
Zwingli, Huldrych 71, 85, 90, 91, 92, 94–95, 96, 101, 109, 111, 185, 186, 293, 421, 488, 491, 496, 497, 498, 501, 502, 503, 504, 506, 507, 558, 560